

DISCIPULADO Y LIBERACIÓN

La teología de la liberación en perspectiva anabautista

DANIEL SCHIPANI
EDITOR

DISCIPULADO Y LIBERACION

DISCIPULADO
Y
LIBERACION

La Teología de la Liberación en Perspectiva Anabautista

Daniel S. Schipani
Editor

DISCIPULADO Y LIBERACION LA TEOLOGIA
DE LA LIBERACION EN PERSPECTIVA ANABAUTISTA

Daniel Schipani, Editor
Colección: Mundo Nuevo

Edición en Inglés
FREEDOM AND DISCIPLESHIP LIBERATION
THEOLOGY IN AN ANABAPTIST PERSPECTIVE
Maryknoll, N.Y.: Orbis Books

Primera Edición en Español

Discipulado y liberación

Incluye bibliografías.
1. Teología de liberación. 2. Anabautista - Doctrinas.
3. Iglesias históricas de la paz - Doctrinas. I. Schipani,
Daniel S., 1943-
BT83.57.F74 1993 230'.43

EDICIONES CLARA-SEMILLA

CLARA
Apartado Aéreo 57-527
Santafé de Bogotá 2,
Colombia

SEMILLA
Apartado 371-I
Montserrat, Zona 7
Cd. Guatemala 01907
Guatemala

Impreso en Guatemala, 1993

CONTENIDO

SEGUNDA PARTE
Interacción dialógica: Sus implicaciones

PRÓLOGO

ROBERT MCAFEE BROWN

Durante los últimos años de la década 1950 y los primeros de la década 1960 el vocablo más impresionante en el mundo cristiano era **diálogo.** Incorporado inicialmente en el nuevo y emocionante diálogo protestante-católico (o católico-protestante, como los católicos preferían denominarlo), apareció en escena como una excelente alternativa a siglos de violentas luchas. Muy pronto comenzamos a enterarnos de otros diálogos: del diálogo cristiano-marxista, del diálogo judeo-cristiano, y del diálogo entre las religiones de Oriente y Occidente. Sin embargo, conforme la década de 1960 fue caldeándose y los participantes en el diálogo religioso se percataron de lo que ocurría más allá de los linderos religiosos (la lucha por los derechos civiles y las protestas en contra de la guerra en Vietnam), con frecuencia se obligó al diálogo a buscar otra vía de interrelación a saber, la confrontación. Ahora se recalcaban más las diferencias que las semejanzas, la agenda era la separación, más que la unidad; en algunos casos, la posibilidad de conciliación fue substituida por la obligatoriedad de la opción.

Como participante ocasional de ambos fenómenos, comienzo a darme cuenta, retrospectivamente al menos, de que éstos se necesitaban mutuamente. Si el peligro incipiente del diálogo era la falta de claridad y el permitir que una cordial amabilidad sustituyera el análisis serio, el peligro incipiente de la confrontación lo constituía la clausura de posibles perspectivas nuevas, vistas desde más allá del propio grupo, y una rigidez que perdía todo sentido de autocrítica.

A esto había que añadir que, conforme movimientos nuevos y amenazantes surgían en el escenario (teología negra, teología feministas, e incluso teología de la liberación), fue inicialmente necesario que sus proponentes se agruparan de manera exclusivista, a fin de impedir la co-opción por parte de representantes del *statu quo* eclesiástico, y la domesticación en nada más que variantes interesantes de la norma, variantes que no es necesario tomar demasiado en serio pero que las que (generosamente se admitía) los representantes de los principados y potestades eclesiásticos podrían aprender una cuantas cosas acerca de la vida en la periferia.

El presente volumen demuestra que, a partir de las experiencias del diálogo primero, templado duramente por las realidades de la confrontación, estamos ahora inaugurando nuevamente un periodo de diálogo entre diferentes puntos de vista, que puede dar más frutos de lo que hubiéramos podido imaginar incluso hace unos cuantos años.

He aquí una serie de evaluaciones y cuestionamientos a la teología latinoamericana de liberación, por parte de un grupo de estudiosos identificados con "la tradición de la iglesia de creyentes de la Reforma Radical", y que otros llaman, de modo un tanto impreciso, la "tradición anabautista", y al que aún otros se refieren como "el ala izquierda de la Reforma Protestante."

Antes de aproximarnos a estos ensayos, debemos reconocer el hecho de que, en el siglo 16, el abismo que representaban la tradición católico-romana (de la que ha surgido una buena parte, pero de ningún modo toda la teología de la liberación) y los movimientos sectarios radicales al otro lado del espectro, era absolutamente insalvable. A la orden del día estaban los anatemas, los contra-anatemas, y las muertes en la hoguera. Tal historia específica no hace, sino destacar la importancia del intercambio presente. Tal vez algunas iglesias todavía rechacen a los herejes, pero a lo menos nosotros ya no los quemamos.

En nuestro mundo teológico (y político) son muchos los intercambios que se inician con miras a emparejar antiguos marcadores, y en tales casos se considera que todos los arreos de combate son legítimos. Se prefiere más una victoria pírrica que un empate honrado, y definitivamente más que una derrota putativa. El presente volumen va mucho más allá de tales maniobras fáciles. La detallada Primera Parte, "Perspectivas en torno a la Teología de la Liberación", conjuga un esfuerzo sincero por entender la postura opositora en sus propios términos y de plantear preguntas difíciles. No hay caricaturas. Y en caso de haber algunos errores de comprensión, en la Segunda Parte, "Encuentro Dialogístico e Implicaciones", se brinda a los oponentes amplia oportunidad de poner las cosas en claro. No se provoca a nadie, pero tampoco se fingen falsas emociones. Y para que las reglas del encuentro se mantengan justas e impecables, hay incluso "una respuesta a las respuestas", junto con una franca exposición (una de las contribuciones auténticas nuevas) de cómo los participantes de uno y otro lado deben ser llamados al orden, por no haber considerado las cuestiones feministas como parte del diálogo en torno a la liberación. El progreso se mide en caminos como éstos.

No corresponde a quien esto escribe evaluar cada uno de los ensayos, ya que han sido los mismos colaboradores quienes lo han hecho. Tampoco le corresponde presentar algo parecido a una conclusión al final del intercambio. (Los prólogos podrán aparecer al principio de un libro, pero siempre se escriben al último.) La

conclusión no habrá de escribirse en este libro, sino en aquellos que más tarde surjan del mismo. Corrección: en caso de que ésta se escribiera, no sería, por supuesto, una "conclusión" sino una "posdata", en sí misma sujeta al escrutinio, la crítica y la reelaboración.

A decir verdad, y conforme a la mejor tradición de ambas tradiciones, las "posdatas" verdaderamente significativas no habrán de inscribirse en hojas de papel, sino que las protagonizarán vidas dedicadas a la liberación de todos los hijos de Dios, liberación de los ídolos y de los "principados y potestades" de este mundo, que quienes han colaborado aquí están dispuestos a llamar por su nombre, inaugurando así su caída del poder. Es un prospecto feliz el que después de tal "denuncia" (como la llama Pablo Freire), y como resultado del ejercicio de hablar con franqueza, los escritores estarán más cerca el uno del otro de lo que antes estaban y más unidos y dispuestos a participar en la santa tarea de "anunciar" el evangelio con el que todos ellos están comprometidos.

Reconocimientos

El proyecto plasmado en este libro surgió de una serie de conversaciones en torno al tema de agendas teológicas convergentes. El foco de tal diálogo fue la interacción entre la teología latinoamericana de la liberación y la reflexión teológica en la tradición de la Reforma Radical y la Iglesia de Creyentes. Los ambientes fueron diversos, incluyendo amigos y colegas en América del Sur y Central, el Caribe, y Norteamérica. La propuesta para el proyecto fue pronto bien recibida y apoyada, por lo cual estoy muy agradecido. Recibí un estímulo especial en tal sentido de parte de Marlin E. Miller, presidente del Seminario Bíblico Goshen, y Wilbert R. Shenk, misionólogo y administrador de la Junta Menonita de Misiones. Finalmente, deseo agradecer en forma particular al profesor Robert McAfee Brown, gran amigo de América Latina y aliado en la lucha por la justicia del Reino de Dios, por haber contribuido el Prólogo de esta obra.

Los ensayos incluidos en esta colección no se han publicado previamente en castellano, excepto en el caso del capítulo tres, aparecido originalmente en la revista *Misión* (Vol. I: 1 Y 2, 1982). Aprecio mucho la buena disposición de los escritores que colaboraron participando en este esfuerzo de publicar un diálogo teológico en marcha; todos lo consideramos pertinente para esta hora, más allá de los puntos de vista particulares que podamos sostener.

El proyecto original en inglés fue auspiciado por el Instituto de Estudios Menonitas, agencia de investigación de los Seminarios Bíblicos Menonitas Asociados. Agradezco a Willard M. Swartley y Elizabeth G. Yoder, su director y directora asistente, por haberme brindado consejo y ayuda en la preparación del manuscrito, y a los editores de Orbis Books (Maryknoll, Nueva York) por su buen trabajo en la publicación de FREEDOM AND DISCIPLESHIP: LIBERATION THEOLOGY IN AN ANABAPTIST PERSPECTIVE.

Por último, deseo expresar mi aprecio a los compañeros de Ediciones Semilla por haber hecho posible esta versión en castellano, y especialmente a Alfredo Tepox Varela por su labor como traductor del Prólogo y los capítulos 4, 5, 7, y 9 al 15 de la obra original.

La esperanza compartida por todos nosotros es que muchos más puedan participar en este diálogo sobre la libertad y el discipulado; no sólo para enriquecer la reflexión teológica en sí, sino más bien para profundizar nuestro compromiso de un seguimiento más fiel a Jesucristo por los caminos de América Latina.

1

Introducción: Invitación al dialogo

DANIEL S. SCHIPANI

El título y el subtítulo de este libro sugieren la estrecha conexión entre la praxis cristiana, por un lado —*Libertad y discipulado*— y la reflexión teológica, por el otro —*Teología de la liberación en perspectiva anabautista*. Tal orden es intencional, por cierto, ya que un supuesto clave compartido por todos los participantes en este proyecto concierne a la prioridad de la fe vivida en medio de la situación socio-histórica; la teología es, en palabras de Gustavo Gutiérrez, "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra".[1]

Otra observación general que cabe hacer es que tanto la tradición anabautista como el movimiento de la teología de la liberación, privilegian una cierta orientación pedagógica. Esta orientación se refleja en sus énfasis y convicciones claves comunes, tales como el carácter normativo de las enseñanzas de Jesús, la visión de la Biblia como el texto de la iglesia y el libro del pueblo de Dios para todos los pueblos, la dinámica de la fe como discipulado (o sea, el seguimiento comprometido de Jesucristo) y el quehacer teológico como, esencialmente, educación para el ministerio y la misión de la comunidad eclesial.[2] Esta es en parte la razón por la cual el editor de este volumen es un teólogo pastoral interesado especialmente en la educación cristiana y teológica.[3]

Es justamente esa reconocible comunalidad de intereses lo que facilita la discusión que presentamos en este libro. Sin embargo, antes de seguir adelante debemos aclarar brevemente qué entendemos aquí por "teología de la liberación" y "perspectiva anabautista", y también por qué suponemos que este proyecto debe compartirse con un público más numeroso.

ACLARACIONES DE TERMINOS

Los parámetros establecidos para este proyecto, por un lado facilitan la discusión de un conjunto manejable de cuestiones que es preciso abordar. Por otro lado, se genera una especie de contraposición con el riesgo inherente de caricaturizar y polarizar. Esto lo denuncia John H. Yoder en su segundo ensayo, donde sugiere que *los mundos* de la "teología de la liberación" y la "perspectiva anabautista" tienen más cosas en común que en conflicto. Reconociendo que ambas "teologías" y "perspectivas" son más amplias, complejas y heterogéneas que lo que se representa en estas páginas, consideramos que la clarificación que sigue es de todas formas pertinente.

En cuanto a "teología de la liberación"

Dado el contexto de las relaciones entre América Latina y Norteamérica con su compleja gama de dimensiones socioeconómicas, políticas, culturales y religiosas, en este proyecto nos hemos concentrado en la teología *latinoamericana* de la liberación. Esta compañera de diálogo que hemos escogido nos ofrece de hecho la reflexión teológica mejor articulada, sistematizada y desarrollada entre las actuales teologías liberacionistas y tercermundistas.[4]

Hay cuestiones vinculadas que subrayan la pertinencia de tal foco de atención, tales como la realidad humana de los refugiados, los inmigrantes, y la creciente comunidad latinoamericana en los Estados Unidos y Canadá; junto con eso, el carácter de las relaciones entre los Estados Unidos y América Latina, incluyendo problemas críticos como son los relativos a la deuda externa y las políticas económicas en genral, el intervencionismo político y militar, y la agresión imperial abierta contra los gobiernos y pueblos que se atreven a confrontar al neocolonialismo. Además, se debe considerar seriamente la tesis liberacionista de que existe una correlación entre la impresionante concentración de poder y recursos por parte de las naciones ricas y "desarrolladas", y la brecha creciente con los llamados países "subdesarrollados", incluyendo el militarismo y la represión política, el hambre y la pobreza en aumento, y otros indicadores de marginalidad, dependencia y explotación.[5] Otros facotres importantes son el colapso del modelo de la cristiandad, del catolicismo romano, junto con la bancarrota del capitalismo dependiente.

Estamos especialmente interesados en el hecho de que la teología latinoamericana de la liberación propone una *"nueva manera de hacer teología"* que incluye mucho más que una cuestión de alternativa

preferencial para el quehacer teológico como una tarea intelectual o académica. De hecho, los liberacionistas critican radicalmente a la teología académica tradicional[6] afirmando haber superado incluso a las contribuciones progresistas de la teología política europea.[7] Además, la crítica y las perspectivas alternativas junto a la acción social correctiva por la que abogan los liberacionistas a la luz del contexto de opresión desde el que reflexionan, se han reforzado en los últimos tiempos por la presencia y la práctica de las comunidades eclesiales de base como *"nueva manera de ser iglesia"*.[8] A la luz de tales desarrollos, no deben sorprendernos las referencias a una nueva Reforma.[9] Algunos de los paralelos con la Reforma del siglo dieciséis incluyen el énfasis de las *comunidades eclesiales de base* respecto a la protesta creativa (el así llamado *"principio protestante"*), el tema del *"sacerdocio de todos los creyentes"*, y *el lugar privilegiado de la Biblia* en la iglesia concebida como *comunidad hermenéutica*. También puede notarse que, históricamente, muchas de las iglesias protestantes que se han convertido en instituciones bien establecidas por medio de un proceso sociológico predecible, también pueden redescubrir sus orígenes en ciertas comunidades eclesiales a nivel popular en Europa.[10] Es interesante apuntar también que se pueden detectar algunas sugestivas analogías entre las condiciones socioeconómicas hacia el fin de la Edad Media (como son el feudalismo y la distribución desigual de la tierra; formas rudimentarias de capitalismo nacional e internacional; la urbanización; un sentimiento creciente de afirmación popular; los estragos de la guerra; y los nuevos medios de comunicación) y la actualidad latinoamericana. Tiende así a reforzarse la idea de una "Reforma" en proceso de gestación, tal vez una *nueva Reforma Radical*.[11] Tal sugerencia nos conduce a la próxima sección.

En Torno a "perspectiva anabautista"

Nuestro encuentro con la teología latinoamericana de la liberación ha ocurrido en términos de cierto marco referencial explícito. En este libro se utilizan varios conceptos en relación a la "perspectiva anabautista" mencionada en el subtítulo. El hecho de que tales referencias no sean muy consistentes o precisas, en parte refleja el carácter heterogéneo tanto de las fuentes eclesio-teológicas como el de las reinvindicaciones actuales de identificación con la tradición anabautista. Los breves comentarios siguientes ayudarán a clarificar el sentido y las connotaciones y a suplementar comentarios relacionados hechos por varios de los colaboradores en esta colección, especialmente Rutschman, Swartley, Driver, Snyder, y Yoder.

En su uso histórico, el término *"anabautista"* se refiere a un movimiento de Reforma Radical que reclamó una transformación fun-

damental de la iglesia y de la sociedad, sobre la base de una renovada comprensión del Nuevo Testamento. El Anabautismo fue en realidad parte de un movimiento mayor de protesta fuera del Protestantismo clásico y la así llamada "Reforma Magisterial".[12] Proponía una crítica bíblica más radical (en el doble sentido de "volver a la raíz" e ir hasta las últimas consecuencias) que la de Lutero o cualquier otro reformador de primera plana. A este movimiento de Reforma Radical, que los anabautistas integraron, aunque no en forma coordinada o sistemática, Roland H. Bainton lo ha llamado el "ala izquierda" de la Reforma. Con Lutero en el centro y el Catolicismo Romano a la derecha, los reformadores radicales del "ala izquirda" se caracterizaban por una fuerte preocupación por la ética, un cierto "primitivismo" en el sentido de querer retornar a los patrones de la iglesia de los primeros tiempos, un agudo sentido escatológico, cierto anti-intelectualismo, y completa separación entre la iglesia y el gobierno.[13] A pesar de que se han hecho muchos intentos de establecer y definir el núcleo central del movimiento, el hecho es que había gran diversidad entre los anabautistas. La más conocida definición de una "visión anabautista" es la propuesta por Harold S. Bender, quien así caracterizó sus tres focos principales: primero, una nueva concepción del cristianismo en términos de discipulado; segundo, una nueva concepción de la iglesia como comunidad de fe; y tercero, una nueva ética de amor y no-resistencia.[14]

Otros dos términos asociados con el Anabautismo histórico y los herederos actuales de la Reforma Radical son "iglesia libre" e "iglesia de creyentes". Junto al sistema parroquial del Catolicismo medieval y al sistema territorial de los reformadores, surgieron comunidades de fe voluntarias y libres de la coerción cultural y política. Franklin H. Littel ha destacado un número de rasgos del paradigma de la iglesia libre tales como el voluntarismo, la libertad religiosa, el consenso, la resistencia o no resistencia al mal, el interés misionero, y la comunidad disciplinada y discipuladora.[15] El concepto relacionado de "iglesia de creyentes" es más amplio que el de Anabautismo en sí (históricamente, se aplica a otros movimientos tales como los Valdenses del siglo XII) y Donald F. Durnbaugh provee una caracterización muy completa del mismo en términos de discipulado y apostolicidad, misión y evangelismo, iglesia y estado, ayuda mutua y servicio, y sectarismo y ecumenicidad.[16] Este es el término preferido por algunos de los autores (Gerber, Koontz, Friesen), aunque todos los representantes de la "perspectiva anabautista" en sentido amplio comparten una posición a favor de la paz y la justicia y la no-violencia, consistente con su identificación o afiliación a una de las iglesias históricas pro-paz que reconocen un vínculo histórico-teológico con la tradición anabautista y su orientación pacifista y no-resistente.[17]

Finalmente, estamos de acuerdo con el teólogo católico, Gregory Baum, quien ha afirmado que el movimiento anabautista del siglo XVI estuvo inspirado por una nueva imaginación y una nueva visión que tuvieron la virtud de anticipar desarrollos que ocurrirían siglos después en la historia de la iglesia y del cristianismo.[18] De hecho, un ejemplo concreto es el llamativo paralelo entre el legado de la Reforma Radical y las contribuciones del movimiento liberacionista y de las comunidades elcesiales de base en América Latina. Tale contribuciones incluyen, entre otras cosas: la crítica profética del orden social (tanto eclesial como político-cultural); el surgimiento de comunidades cristianas a nivel popular a la manera de "iglesias libres" en cuanto a la membresía voluntaria así como a su repudio de la alianza entre la iglesia y el estado; la defensa y la promoción de la libertad religiosa y la apertura a la cooperación ecuménica; y la comprensión de la fe cristiana en términos del seguimiento concreto de Jesús, o sea el discipulado o la "ortopraxis".

¿POR QUE LEER ESTE LIBRO?

Hay varios acontecimientos que apuntan en la dirección de la pertinencia de nuestro tema, comenzando con la observación de que el surgimiento y el desarrollo de la teología de la liberación es uno de los eventos teológicos más significativos de las últimas dos décadas. El impacto producido por esta "nueva manera de hacer teología" es evidente no sólo en América Latina sino también en los Estados Unidos, tal como se refleja en la producción de análisis diversos, críticas y reformulaciones de la teología de la liberación.[19] En cierto modo podría argumentarse que ya se ha escrito demasiado sobre el tema y que no es necesario añadir otro volumen en torno a la teología latinoamericana de la liberación. Sin embargo, también puede señalarse que, mucho más que un ejercicio intelectual o un juego académico, esta discusión teológica se correlaciona también con varios asuntos y experiencias significativas dentro del escenario pluralista de la Norteamérica actual. Varios organismos religiosos han hecho declaraciones importantes, tales como las pastorales de los obispos católicos ("El desafío de la paz" y "justicia económica para todos"), y están diseñando y promoviendo programas encaminados a enfrentar los retos del hambre, los derechos civiles, y el militarismo, entre otros. Una genuina preocupación por la formación de la comunidad y por el discipulado a menudo va de la mano de la conciencia y la acción política, como en el caso de las minorías cristianas ecuménicas creativas, incluyendo testimonios especiales como el movimiento a favor de los

refugiados procedentes de América Latina. En síntesis, el llamamiento a que las iglesias se vuelvan comunidades alternativas de "base" con una conciencia contracultural, sugiere la intersección, entre otras cosas, de las visiones proféticas anabautistas y liberacionistas. Tal es una de las convicciones que ha estimulado nuestra conversación, así como el trabajo plasmado en este volumen.

La tesis principal de este proyecto ha sido que el análisis de la teología de la liberación desde una perspectiva anabautista puede producir apreciaciones mutuas muy fructíferas. De tal forma puede considerarse tanto las contribuciones y virtudes como las debilidades y defectos, y confrontarse los interrogantes más significativos desde ambas corrientes teológicas de una manera crítica, creativa, e iluminadora. Un supuesto y una convicción que nos ha animado es que la reflexión y el diálogo generado en tal labor valen la pena en la medida en que "la fe en busca de entendimiento", de parte de la iglesia, resulta estimulada de algún modo a favor del aumento de la libertad y del crecimiento del discipulado.

A la luz de tales consideraciones, el propósito de esta colección es doble. Primero, con este informe sobre un diálogo entre dos tradiciones y movimientos cristianos, intentamos hacer una contribución a la discusión teológica de nuestra hora. Y el inter-juego mutuamente iluminador que así se genera involucra las dimensiones inseparables del contenido y el proceso en el quehacer teológico. La otra meta de este proyecto, directamente relacionada a la anterior, es la de descubrir nuevo material fundacional para el ministerio de la iglesia. De hecho, los participantes en este diálogo están de acuerdo en que la iglesia es el público privilegiado de la reflexión teológica, antes que el mundo académico o la sociedad en general.[20] Más precisamente, intentamos sugerir fundamentos para formar y equipar a la comunidad elcesial y capacitarla para la misión, especialmente en el área del testimonio de la paz y la justicia, en palabra y acción. A lo largo de esta discusión se detecta una marcada preferencia y una pasión en el sentido de un llamamiento a una fidelidad mayor en la dirección del reino de Dios y a la luz de la realidad y los desafíos de la presente situación histórica.

El diseño de este libro surgió naturalmente en torno a la tesis y al propósito declarado que dieron forma y orientación al proyecto. Se invitó a varios representantes de la tradición anabautista-menonita a que escribieran ensayos relativos a varias dimensiones de la teología de la liberación. Los ensayos serían en sí mismos expresiones de diálogo y reflexión en marcha y en términos de involucración concreta en diversos

contextos de América Latina y Norteamérica. Los participantes reflejan así concepciones teológicas condicionadas por sus variados trasfondos étnicos, socio-culturales, y denominacionales, así como sus compromisos vocacionales. Se hizo el esfuerzo de enfocar asuntos de naturaleza específicamente hermenéutica, eclesiológica, cristológica, ética, y escatológica. En este tipo de proyecto, es inevitable la presencia de cierta super-posición y aún repetición de material, pero confiamos que no sea motivo de distracción.

Un rasgo distintivo de esta colección, cuando se la compara con otras evaluaciones colectivas de la teología de la liberación,[21] es su carácter *dialógico* y el explícito estímulo de descubrimientos y reformulaciones mutuas. Con tal intención y espíritu, varios teólogos liberacionistas gustosamente aceptaron la invitación a responder a los ocho ensayos que componen la primera parte de este libro. Una lamentable laguna y limitación del mismo, sin embargo, es la ausencia de teólogos católicos entre los escritores, aunque muchos han participado en nuestras conversaciones.[22] De todas formas, los dos artículos finales registran el desafío y las posbilidades de un diálogo teológico ecuménico y apuntan a continuar con la agenda para la acción y la reflexión.

UN VISTAZO A LA COLECCION

La discusión presentada en este libro se divide en dos partes principales. La primera—"Perspectivas en torno a la Teología de la Liberación"—incluye ocho ensayos con análisis, evaluaciones críticas, y apreciaciones comparativas que consideran varias dimensiones de la teología de la liberación de diversos puntos de vista. Los seis capítulos de la segunda parte—"Interacción dialógica: sus implicaciones"—reflejan la conversación en marcha de una manera más dinámica y dialéctica. A continuación aparece una breve referencia al contenido de la colección.

C. Hugo Zorrilla presenta un estudio de Juan 8:31-32 (capítulo 2) con una discusión de la praxis y la enseñanza de Jesús que trata en detalle las cuestiones de la libertad, la verdad que nos hace libres, y el discipulado radical, a la luz de aquel contexto bíblico. Es un punto de partida adecuado para nuestra reflexión, debido a los énfasis convergentes sobre una "epistemología de la obediencia" y el "conocimiento fundado en la praxis" que las dos tradiciones cristianas en diálogo consideran de la mayor importancia.[23] En el ensayo siguiente (capítulo 3) C. René Padilla explica el enfoque metodológico de la teología de la

liberación en términos de la prioridad de la praxis, la situación histórica como punto de partida del quehacer teológico, la utilización de las ciencias sociales, y la relación entre teología e ideología. En la segunda parte de su ensayo, Padilla ofrece una cuádruple crítica paralela y culmina con una reformulación de la dialéctica involucrada en la circulación hermenéutica que incluye a la Escritura y a la situación histórica.

En el capítulo 4, LaVerne Rutschman presenta la primera discusión de las áreas de interacción y comunalidad entre la teología latinoamericana de la liberación y lo que él llama el Anabautismo radical. Después de considerar aspectos relativos al trasfondo, Rutschman se concentra en cuantro áreas de interés especial: la fuente y el carácter de la autoridad; la identificación y el rol del pueblo de Dios en la lucha por la liberación; el lugar de la cristología en el pensamiento y la acción cristiana; y la cuestión de las metas finales o escatología. Siguiendo, en parte, tal análisis, Willard M. Swartley (capítulo 5) nos invita a considerar el desafío mutuo entre las contribuciones hermenéuticas de la tradición anabautista pacifista y las liberacionistas. Swartley también muestra dos formas de hermenéutica dentro del Anabautismo del siglo dieciséis con el fin de estimular una mejor comprensión de las dos alternativas principales que se comparan en el ensayo. Finalmente, presenta un cuadro normativo de la percepción hermenéutica fundamentado en las corrientes liberacionistas y discipuladoras de la tradición bíblica. El artículo de John H. Yoder (capítulo 6) trata la centralidad de la historia del éxodo en el Antiguo Testamento. El estudio propone varias tesis con una interpretación crítica alternativa sobre el carácter fundacional y paradigmático del evento del éxodo. Yoder postula que la autenticidad y la integridad del lenguaje de la liberación y la esperanza dependen de una adecuada atención al panorama mayor relativo al pueblo elegido dentro del cuadro más amplio de los documentos bíblicos.

En el capítulo 7, Ronald J. Sider enfoca el tema principal de la teología de la liberación, o sea la cuestión de la actitud de Dios sobre los pobres y oprimidos. Sugiere la posibilidad de desarrollar una “teología anabautista de la liberación” por medio de apropiarnos de los retos mutuos que presentan las dos tradiciones en diálogo serio, junto con una nueva mirada al mensaje bíblico y a la implementación congregacional concreta de la visión de *shalom* en los contextos del sufrimiento humano. Seguidamente, John Driver trata el tema de la lucha por la justicia social en América Latina desde la perspectiva del Anabautismo radical y su visión de la iglesia y la sociedad (capítulo 8). Después de discutir las alternativas prevalecientes, Driver esboza una estrategia consistente con una visión anabautista radical que enfatiza las cuestiones del sufrimiento no-resistente, la práctica del servicio, y la comunidad

mesiánica. En el ensayo siguiente (capítulo 9), C. Arnold Snyder considera el tema de la pertinencia de la no-violencia en el contexto de un proceso revolucionario. Yuxtapone la discusión de ciertos eventos en la Europa del siglo dieciséis, tales como la Guerra de los Campesinos (1525) y la Confesión anabautista de Schleitheim (1527), y la Revolución nicaragüense de 1979, a la luz de las cuestiones relacionadas del sentido ético del modelo de Jesús y cómo contribuyen los cristianos a que haya justicia en el mundo.

La segunda parte del libro es más propiamente dialógica en forma y contenido. Tres exponentes de la teología de la liberación responden a los ensayos previos, seguido de otra respuesta desde la perspectiva pacifista de la iglesia de creyentes. Los dos artículos finales incluyen reflexiones complementarias e indican ramificaciones de la agenda del proyecto.

José Míguez Bonino (capítulo 10) afirma primeramente ciertas analogías claves que emanan del "espíritu común" que subyace a la integración de la vida y la fe en ambas tradiciones cristians. Luego procede a explorar críticamente dos asuntos relacionados: el rechazo de la cristiandad y la justicia en el mundo. Míguez argumenta que el esponoso tema teológico de la violencia debe analizarse en términos del problema mayor del poder y la política. En el capítulo 11, George V. Pixley reivindica la prioridad de la dimensión "práctica" en toda la discusión—cómo seguir a Jesús de modo que se actualice a plenitud su promesa de libertad—tal como lo sugiere el subtítulo de este libro. Pixley luego confronta las cuestiones del discipulado, la no-violencia, y el sufrimiento a causa de la justicia, y desafía el mismísimo ideal de la comunidad mesiánica en términos del dilema que envuelve a la fidelidad y la responsabilidad. La respuesta de Richard Shaull (capítulo 12) subraya las contribuciones de ambos movimientos a favor de una recreación bíblica, teológica, y eclesial, a escala ecuménica. También reta a los actuales herederos de la Reforma Radical a una fidelidad mayor, no sólo a la luz de las memorias subversivas del testimonio del siglo dieciséis sino, muy especialmente, de la visión eclesiológica de las comunidades eclesiales de base. Finalmente, Shaull propone dos condiciones para que se dé un interjuego crítico fructífero: una comprensión empática y una crítica mutuamente reconstructiva.

John H. Yoder responde (capítulo 13) con una reformulación de la proverbial amenaza del neo-constantinismo a la eclesiología, la ética, y la escatología, y los asuntos siempre latentes del carácter distintivo de la iglesia respecto del mundo—la "separación"—y el compromiso político (incluyendo la posibilidad de la violencia)—la "responsabilidad". Critica

el marco general del proyecto y la discusión resultante según lo que él percibe como construcciones limitantes tanto de la "teología de la liberación" como de la "perspectiva anabautista". Yoder sugiere que las dicotomías y polarizaciones tradicionales deben superarse por medio de una metodología más crítica y ecuménica. En el capítulo 14, Gayle Gerber Koontz señala ciertas dimensiones claves de marginalización y opresión que aún no se han tenido en cuenta en la conversación. Nos recuerda especialmente que la liberación de Dios por medio de Jesucristo incluye también la política de las relaciones entre hombres y mujeres. Desde una perspectiva feminista afirma luego el valor de una hermenéutica teológica triple—de la sospecha, del pueblo de Dios, y de la generosidad—y la necesidad de integrar las espiritualidades proféticas y encarnacionales. Para Gerber Koontz todo esto resulta esencial para una reflexión más completa sobre la liberación y un compromiso concreto a favor de ella y por la paz y la justicia. En el ensayo final de la segunda parte (capítulo 15) LeRoy Friesen sintetiza seis grupos de preguntas fundamentales que surgen en esta conversación teológica y a partir de ella y, por último, su propia declaración en torno a la iglesia como adelanto del futuro de Dios. Tales afirmaciones se dirigen tanto a la revitalización de la reflexión teológica en la tradición que Friesen representa como así también a la continuación de un diálogo ecuménico que refleja e inspira nuestro testimonio a favor de la paz y la justicia.

Esta versión castellana incluye también un apéndice con un valioso ensayo escrito por Daniel D. García en torno a la historiografía del Anabautismo. Aparece así por vez primera en nuestro idioma un estudio ricamente documentado que reseña el debate del último medio siglo. En el mismo se discute el carácter poligenético y polimórfico del movimiento y se plantean las bases historiográficas que tienden a facilitar el diálogo teológico que registra este libro así como una reafirmación más crítica sobre la integridad de la herencia anabautista en particular.

Este libro se presenta como un proyecto inconcluso. Invitamos a los lectores y a las lectoras a que no sólo se familiaricen con esta conversación en marcha sino que también se unan al diálogo. No hay duda de que hace falta continuar la reflexión en torno a los asuntos y a las alternativas concernientes a la libertad y al discipulado mucho más allá de la limitada agenda que se presenta en esta obra. Es indispensable que se incluyan otras perspectivas y análisis teológicos en función de los retos y reclamos de la situación histórica en Amérca Latina. Confiamos sin embargo que tal proceso de reflexión crítica resulte estimulado por el

contenido de este libro.

NOTAS

1. Gustavo Gutiérrez, TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (Salamanca: Sígueme, 11a. ed., 1985) p. 38. La idea es que el quehacer teológico en un "acto segundo", siendo el primero "la fe que obra por el amor..." (Gál. 5:6) o, en perspectiva liberacionista, el comprimiso solidario en la praxis de liberación histórica. Para Gutiérrez, en último análisis la cuestión metodológica es una cuestión de estilo de vida y de espiritualidad, planteo que desarrolla en detalle en su libro. LA FUERZA HISTÓRICA DE LOS POBRES (Lima: CEP, 1979).

2. El libro RELIGIOUS EDUCATION ENCOUNTERS LIBERATION THEOLOGY (Birmingham: Religious Education Press, 1988) por Daniel S. Schipani, presenta una revisión amplia y crítica de la teología de la liberación desde la perspectiva particular del ministerio educativo de la iglesia. Allí se discuten los principales temas liberacionistas en términos de un enfoque interdisciplinario, a saber: concientización, libertad, y creatividad; una visión profética y utópica; el conocimiento fundado en la praxis; interpreta-ción crítica y comprensión para la transformación; y los oprimidos y la comunidad de base. Una versión revisada y en castellano de tal obra, bajo el título de TEOLOGÍA DEL MINISTERIO EDUCATIVO. PERSPECTIVAS LATINOAMERICANAS, está en preparación en Editorial Nueva Creación.

3. El tema del interjuego dialógico entre la teología de la liberación y una postura anabautista fue presentado previamente en nuestro trabajo e investigación en torno al proceso y enfoque de *concientización* desarrollado por Paulo Freire. Véase Daniel S. Schipani, CONSCIENTIZATION AND CREATIVITY: PAULO FREIRE AND CHRISTIAN EDUCATION (Lanham: University Press of America, 1984), especialmente caps. 3 y 4. Este libro incluye la primera reinterpretación epistemológica y teológica comprensiva de la contribución de Freire en su trabajo y pensamiento, contribución que sugirió el principío metodológico clave de la teología de la liberación en terminos del enfoque y la filosofía de la concientización. La práctica pedagógica de Freire junto a su reflexión y sus escritos brindaron un estímulo oportuno en Brasil y en otros contextos: contribuyó a aumentar el compromiso de la iglesia junto a los pobres y oprimidos, y facilitó nuevas percepciones sobre la "praxis" cristiana que resultaron ser decisivas en la formulación del método de la teología de la liberación. Al articular su propia visión liberacionista, que afirma la primacía del compromiso y la praxis, Freire ayudó a sentar las bases de la metodología adoptada por los teólogos de la liberación. No debe extrañarnos, en consecuencia, que varios de los asuntos de interés especial para él, tales como la cuestión de las ideologías a confrontarse, el problema de la dominación político-económica, y el desafío a trabajar por la humanización de todos en medio de la historia, también aparecen en la agenda teológica liberacionista.

4. También puede argumentarse que otras teologías de la liberación,

tales como la teología negra o la feminista, comparten con la latinoamericana preocupaciones e intereses básicos y metodologías análogas, y proveen contribuciones similarmente significativas en áreas determinadas. Los trabajos siguientes son de utilidad para una consideración interpretativa de las teologías de la liberación: Frederick Herzog, LIBERATION THEOLOGY: LIBERATION IN THE LIGHT OF THE FOURTH GOSPEL (New York: Seabury, 1972); Rosemary Redford Ruether, LIBERATION THEOLOGY: HUMAN HOPE CONFRONTS CHRISTIAN HISTORY AND AMERICAN POWER (New York: Paulist, 1972); World Council of Churches, "Theological Symposium with James H. Cone, Paulo Freire, and others", Risk 9:2 (1973); Letty M. Russell, HUMAN LIBERATION IN A FEMINIST PERSPECTIVE (Philadelphia: Westminster, 1974); John C. Bennett, THE RADICAL IMPERATIVE: FROM THEOLOGY TO SOCIAL ETHICS (Philadelphia: Westminster, 1975); James H. Cone, GOD OF THE OPPRESSED (New York: Seabury, 1975); y "From Geneva to Sao Paulo: A dialoague Between Black Theology and Latin American Liberation Theology", Sergio Torres y John Eagleson, eds., THE CHALLENGE OF BASIC CHRISTIAN COMMUNITIES (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), pp. 265-281; también: FOR MY PEOPLE: BLACK THEOLOGY AND THE BLACK CHURCH (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1984), cap. 3, y MY SOUL LOOKS BACK (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1986), caps. 4 y 5; Robert McAfee Brown, THEOLOGY IN A NEW KEY: RESPONDING TO LIBERATION THEMES (Philadelphia: Westminster, 1978); Gerald H. Anderson y Thomas F. Stansky, eds., MISSION TRENDS No. 4: LIBERATION THEOLOGIES IN NORTH AMERICA AND EUROPE (New York: Paulist/ Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979); Brian Mahan y L. Dale Richesin, eds., THE CHALLENGE OF LIBERATION THEOLOGY: A FIRST WORLD RESPONSE (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981); Harvey M. Conn, "Theologies of Liberation: An Overview" y "Theologies and Liberation: toward a Common View", Stanley N. Gundry y Alan F. Johnson, eds., TENSIONS IN CONTEMPORARY THEOLOGY, 2da. ed. (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1983); pp. 325-424; Virginia Fabella y Sergio Torres, eds., IRRUPTION OF THE THIRD WORLD: CHALLENGE TO THEOLOGY (Maryknoll: Orbis, 1983; Virginia Fabella y Sergio Torres, eds., DOING THEOLOGY IN A DIVIDED WORLD (Maryknoll: Orbis, 1985); Roger Haight, AN ALTERNATIVE VISION: AN INTERPRETATION OF LIBERATION THEOLOGY (New York: Paulist, 1985); Dean William Ferm, THIRD WORLD LIBERATION THEOLOGIES: AN INTRODUCTORY SURVEY (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1986) y THIRD WORLD LIBERATION THEOLOGIES: A READER (Maryknoll: N. Y.: Orbis, 1986); Virginia Fabella y Mercy Amba Odiyoye, WITH PASSION AND COMPASSION: THIRD WORD WOMEN DOING THEOLOGY (Maryknoll: Orbis, 1988); K. C,. Abraham, THIRD WORLD THEOLOGIES: COMMUNALITIES AND DIVERGENCY (Maryknoll: Orbis, 1990); Alfred T. Hennelly, ed., LIBERATION THEOLOGY: A DOCUMENTARY HISTORY (Maryknoll: Orbis, 1990.

Entre los autores evangélicos latinoamericanos se destacan las siguientes obras: Emilio A. Núñez, TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: UNA PERSPECTIVA EVANGÉLICA (San José: Caribe, 1986), y Samuel Escobar, LA FE EVANGÉLICA Y LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1978).

5. El influyente pensador y escritor norteamericano Michael Novak presenta un punto de vista opuesto al de la teología de la liberación en su libro WILL IT LIBERATE?: QUESTIONS ABOUT LIBERATION THEOLOGY (Mahwah, N. J.: Paulist Press, 1986). Hace una abierta defensa del capitalismo y propone una cierta "teología norteamericana de la liberación" enmarcada en lo que describe como "sociedad liberal".

6. Evaluaciones críticas de las teologías académicas tradicionales desde una perspectiva liberacionista, aparecen, entre otras, en las siguientes obras: Hugo Assmann, TEOLOGÍA DESDE LA PRAXIS DE LA LIBERACIÓN (Salamanca: Síguema, 1976); Leonardo Boff, JESUCRISTO Y LA LIBERACIÓN DEL HOMBRE (Madrid: Cristiandad, 1981); Gustavo Gutiérrez, TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. Perspectivas (Salamanca: Sígueme, 1972); José Míguez Bonino, LA FE EN BUSCA DE EFICACIA (Salamanca: Sígueme, 1977); Juan Luis Segundo, LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA; Samuel Silva Gotay, EL PENSAMIENTO CRISTIANO REVOLUCIONARIO EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (Salamanca: Sígueme, 1981); Jon Sobrino, RESU-RRECCIÓN DE LA VERDADERA IGLESIA (Santander: Sal Terrae, 1984).

7. Existe una relación interesante y compleja entre la teología política y la teología de la liberación, por cuanto esta última asume en principío las orientaciones hermenéuticas, proféticas y escatológicas de la primera. De hecho, muchos temas teológicos claves elaborados por los principales teólogos políticos europeos (Johannes B. Metz, Jürgen Moltmann, Dorothee Söelle) son asumidos también por los teólogos de la liberación. Sin embargo, más allá de estas semejanzas existen profundas diferencias que se derivan de la aproximación metodológica de los liberacionistas al quehacer teológico: se trata de un enfoque más fundado en la experiencia concreta y en la praxis, más específico en el análisis de las realidades socio-económicas, y más comprometido con la acción y la transformación. Por otra parte, la naturaleza peculiar del contexto latinoamericano, y la conexión estrecha con la iglesia y con las comunidades eclesiales de base en particular, dan cuenta del carácter y la contribución únicos de la teología de la liberación. Para una presentación sucinta de las diferencias entre estos dos movimientos teológicos, cf. Francis P. Fiorenza, "Political Theology and Liberation Theology: An Inquiry into their Fundamental Meaning", Thomas M. McFadden, ed., LIBERATION, REVOLUTION, AND FREEDOM (New York: Seabury, 1975), pp. 3-29. Rebeca S. Chopp, en THE PRAXIS OF SUFFERING: AN INTERPRETATION OF LIBERATION AND POLITICAL THEOLOGIES (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1986), realiza valiosos estudios interpretativos acerca de Gustavo Gutiérrez, Johannes B. Metz, José Míguez Bonino, y Jürgen Moltmann. Afirma, con razón, que un área principal tanto de consenso como de disenso entre la teología política alemana y la teología

latinoamericana de la liberación es la visión de la fe (y de la iglesia) actuando en relación crítica con el mundo, y la cuestión, vinculada con ésa, de la naturaleza de la teología en cuanto actividad política: "Al interpretar la actividad social de los pobres, la teología latinoamericana de la lbieración se comprometió a sí misma no sólo con la interpretación crítica del mundo, como su contrapartida alemana, la teología política, sono también con la transformación de ese mundo" (p. 20). Los propios teólogos latinoamericanos liberacionistas coinciden, por cierto, con este juicio, ya desde la temprana controversia generada por Moltmann y su "Carta abierta a Míguez Bonino". Cf. TALLER DE TEOLOGÍA, Vol. 1, no. 1., 1976.

8. Sobre las comunidades cristianas de base en América Latina véase Frei Betto, LO QUE SON LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE (Bogotá: Indo-American Press Service, 1981); Alvaro Barreiro, BASIC ECCLESIAL_COMMUNITIES: THE EVANGELIZATION OF THE POOR (Maryknoll: Orbis, 1982); Sergio Torres y John Eagleson, eds., THE CHALLENGE OF BASIC CHRISTIAN COMMUNITIES; y, especialmente Leonardo Boff, IGLESIA, CARISMA Y PODER (Bogotá: Indo-American Press Service, 1982) y ECCLESIOGENESIS: THE BASE COMMUNITIES REINVENT THE CHURCH (Maryknoll: Orbis, 1986); y Guillermo Cook, THE EXPECTATION OF THE POOR: LATIN AMERICAN ECCLESIAL COMMUNITIES IN PROTESTANT PERSPECTIVE (Maryknoll: Orbis, 1985).

9. La idea de que las comunidades cristianas de base son de hecho un anticipo de una nueva Reforma, se discute en Harvey Cox en RELIGION IN THE SECULAR CITY: TOWARD A POSTMODERN THEOLOGY (New York: Simon & Shuster, 1984), caps. 11 y 22, y en Richard Shaull, HERALDS OF A NEW REFORMATION: THE POOR OF SOUTH AND NORTH AMERICA, especialmente cap. 8. Johannes B. Metz también argumenta a favor de una "segunda Reforma" que afectará sustancialmente, aunque de maneras diferentes, a las iglesias protestantes y a la Católica, en THE EMERGENT CHURCH: THE FUTURE OF CHRISTIANITY IN A POST-BOURGEOIS WORLD (New York: Crossroad, 1981).

10. Véase el estudio de Guillermo Cook, THE EXPECTATION OF THE POOR, caps. 10 y 11.

11. William Cook, "Base Ecclesial Communities in Central America", *Mennonite Quarterly Review* 58 (Supplement, August 1984) pp. 410-412. La perspectiva de la sociología del conocimiento es una dimensión útil en cualquier estudio comparativo de tal tipo.

12. En este libro utilizamos Reforma Radical y Anabautismo como sinónimos. Sólo en este siglo los estudiosos comenzaron a tomar seriamente en cuenta a la Reforma Radical del siglo dieciséis. Los estudios sobre el Anabautismo lograron ocupar un espacio en los campos de la historia de la iglesia y de la teología histórica durante las dos generaciones pasadas. Véase, George H. Williams, LA REFORMA RADICAL (México: Fondo de Cultura Económica, 1983). Para un estudio de documentos ilustrativos de la Reforma Radical, véase SPIRITUAL AND ANABAPTIST WRITERS, editado por G. H. Williams y

Angel M. Mergal (Philadelphia: Westminster, 1957) y la serie de Herald Press, CLASSICS OF THE RADICAL REFORMATION, la cual incluye documentos anabautistas y de la iglesia libre, traducidos y anotados. Esta serie incluye obras de y sobre Michael Sattler, Pilgrim Marpeck y Conrad Grebel así como una colección de fuentes primarias seleccionadas: SELECCIONES TEOLÓGICAS. Los trabajos sobre los reformadores radicales incluyen a Hans-Jürgen Goertz, ed., PROFILES OF RADICAL REFORMERS, (Kitchener: Herald Press, 1982), John Allen Moore, ANABAPTIST PORTRAITS, (Scottdale: Herald Press, 1984) y estudios de figuras individuales tales como C. Arnold Snider, THE LIFE AND THOUGHT OF MICHAEL SATTLER. (Scottdale: Herald Press, 1984). Obras cortas con discusiones más popularizadas sobre el Anabautismo: Walter Klaassen, ENTRE LA IGLESIA DEL ESTADO Y LA RELIGIÓN CIVIL, (Waterloo: Conrad Press, 1973), William R. Estep, LOS REVOLUCIONARIOS DEL SIGLO XVII (Casa Bautista 1975) y Denny Weaver, CONVERSIÓN AL ANABAUTISMO (Ed. SEMILLA 1993).

13. Roland H. Bainton, "The Left Wing of the Reformation", en STUDIES IN THE REFORMATION (Boston: Beacon Press, 1963), pp. 119ss.

14. Harold S. Bender, "The Anabaptist Vision", en Guy F. Hershberger, ed., THE RECOVERY OF THE ANABAPTIST VISION (Scottdale, PA.: Herald Press, 1957), p. 42.

15. Frank H. Littell, THE FREE CHURCH (Boston: Starr King Press, 1957).

16. Donald F. Durnbaugh, LA IGLESIA DE CREYENTES (Ed. SEMILLA 1992).

17. Véase Cornelius J. Dyck, ed., AN INTRODUCTION TO MENNONITE HISTORY. (Scottdale: Herald Press, 1967; hay versión castellana). La serie, STUDIES IN ANABAPTIST AND MENNONITE HISTORY, publicada por Herald Press en cooperación con la Mennonite Historical Society, oncluye unos 30 volúmenes. Véase también ONE LORD, ONE CHURCH, ONE HOPE, AND ONE GOD: MENNONITE CONFESSIONS OF FAITH, editado por Howard J. Loewen (Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 1985). Discusiones más breves sobre la fe anabautista menonita aparecen en C. Norman Kraus, ed., ANABAUTISMO Y EVANGELISMO (Ed. SEMILLA 1989) y Paulo M. Lederach, A THIRD WAY: CONVERSATIONS ABOUT ANABAPTIST-MENNONITE FAITH (Scottdale: Herald Press, 1980).

18. Gregory Baum, "The Anabaptists: Teachers of the Churches", *The Mennonite Reporter* (August 4, 1975) Baum analiza la marginalización forzada y la persecución de los anabautistas como pérdida costosa y lamentable de una gran oportunidad de enriquecimiento religioso y teológico mutuo. Tal pérdida se debió principalmente a la falta de disposición o de capacidad para escuchar la fe de aquellos creyentes orpimidos y marginados, de parte de las iglesias establecidas, tanto Católica como Protestante. Baum establece que existe revelación divina en el encuentro el otro con o el otro, particularmente con los marginados y marginadas. Señala que la palabra de Dios está presente en la palabra humana, y que ocurre una transformación significativa de nuestra

conciencia-revelación mediado por el hermano o la hermana en la fe. Concluye diciendo que "hoy estamos descubriendo...cuando reflexionamos en la historia de los anabautistas, que hay una revelación divina aún mayor cuando escuchamos al otro orpimido...revelación que es tan potente que generalmente no la podemos aceptar..." (p.5). Esta declaración es importante, no sólo por lo que sugiere sobre los anabautistas sino principalmente porque alude al llamado "priviloegio epistemológico-hermenéutico del oprimido y marginado, un principio liberacionista clave (cf. Schipani, RELIGIOUS EDUCATION ENCOUNTERS LIBERATION THEOLOGY, cap. 5).

19. Cualquier intento serio de examinar y evaluar la influencia ejercida por la teología latinoamericana de la liberación sobre la reflexión teológica reciente en el contexto norteamericano, debería tomar en consideración por lo menos las siguientes categorías (con algunos ejemplos representativos incluidos): a) Evaluaciones de carácter general e interpretativo, tales como la de Robert McAfee Brown, THEOLOGY IN A NEW KEY, y la de Roger Haight, AN ALTERNATIVE VISION; Marc H. Ellis y Otto Maduro, eds., THE FUTURE OF LIBERATION THEOLOGY (Maryknoll: Orbis, 1989); Arthur F. McGovern, LIBERATION THEOLOGY AND ITS CRITICS: TOWARD AN ASSESSMENT (Maryknoll: Orbis, 1989); b) Evaluaciones críticas, como por ejemplo Carl E. Armerding, ed., EVANGELICALS AND LIBERATION (Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed Publishing House, 1977); Ronald H. Nash, ed., LIBERATION THEOLOGY (Milford, Mich.: Mott Media, 1984); Shubert E. Ogden, FAITH AND FREEDOM: TOWARD A THEOLOGY OF LIBERATION (Nashville: Abingdon, 1979); Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (Vaticano), "Instrucción sobre ciertos aspectos de la teología de la liberación"; para una extensa evaluación de y respuesta al documento del Vaticano, cf. Juan L. Segundo, THEOLOGY AND THE CHURCH: A RESPONSE TO CARDINAL RATXINGER AND A WARNING TO THE WHOLE CHURCH, Trad. por John W. Diercksmeier (Minneapolis: Winston, 1985). El documento del Vaticano, "Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación", (1986), no se refiere explícitamente a la teología de la liberación. Dado que se trata de un ensayo de doctrina social católica, intenta presentar una visión alternativa. Michael Novak, WILL IT LIBERATE? QUESTIONS ABOUT LIBERATION THEOLOGY (New York: Paulist, 1986). c) Estudios sobre un tema o un teólogo determinados: Alfred T. Hennelly, THEOLOGIES IN CONFLICT: THE CHALLENGE OF JUAN LUIS SEGUNDO (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1979); Robert McAfee Brown, GUSTAVO GUTIÉRREZ: INTRODUCTION TO LIBERATION THEOLOGY (Maryknoll: Orbis, 1990). d) Comparaciones de carácter evaluativo entre distintas perspectivas teológicas: Dennis P. McCann, CHRISTIAN REALISM AND LIBERATION THEOLOGY (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981). Daniel S. Schipani, ed., FREEDOM AND DISCIPLESHIP: LIBERATION THEOLOGY IN AN ANABAPTIST PERSPECTIVE (Maryknoll: Orbis, 1989). e) Adopción parcial de la perspectiva liberacionista en la discusión de temas teológicos clásicos: Daniel L. Migliore, CALLED TO FREEDOM: LIBERATION THEOLOGY

AND THE FUTURE OF CHRISTIAN DOCTRINE (Philadelphia: Westminster, 1980). f) Formulación de teologías de la liberación en la situación norteamericana con un enfoque de crítica constructiva: Frederick Herzog, JUSTICE CHURCH: THE NEW FUNCTION OF THE CHURCH IN NORTH AMERICAN CHRISTIANITY (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981); Richard Shaull, HERALDS OF A NEW REFORMATION: THE POOR OF SOUTH AND NORTH AMERICA (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1984). g) Proyectos conjuntos de publicación en ciertas áreas especiales: Norman K. Gottwalds, ed., THE BIBLE AND LIBERATION: POLITICAL AND SOCIAL HERMENEUTICS (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1983); Sergio Torres y John Eagleson, eds., THE CHALLENGE OF BASIC CHRISTIAN COMMUNITIES. h) Adopción de la perspectiva liberacionista con el propósito de reformular ciertas tradiciones teológicas: Nicholas Wolterstorff, UNTIL JUSTICE AND PEACE EMBRACE (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983).

20. En THE ANALOGICAL IMAGINATION (New York: Seabury, 1981), David Tracy analiza la naturaleza pública de la teología y los roles y funciones públicos de los teólogos. Sostiene que los tres públicos del mundo académico, la iglesia, y la sociedad, son parte de la legitimación de tres disciplinas teológicas: teología fundamental, teologías sistemática, y teología práctica. Nuestro uso del término "público" es obviamente menos riguroso que el de Tracy.

21. Véase, por ejemplo, EVANGELICALS AND LIBERATION, editado por Carl, E. Armerding, y LIBERATION THEOLOGY, editado por Ronald H. Nash. Una discusión más dialógica en forma y en contenido se incluye en THE CHALLENGE OF LIBERATION THEOLOGY: A FIRST WORLD RESPONSE, editado por Brian Mahan y L. Dale Richesin.

22. Dos prominentes teólogos católicos lamentablemente no pudieron aceptar una invitación a escribir debido a sus compromisos previos.

23. Los teólogos de la liberación enfatizan que la *ortopraxis,* más bien que la ortodoxia, se torna el criterio de verdad para la teología: obediencia al evangelio más bien que definir, prescribir, o defender el evangelio. Es interesante destacar que esta referencia al quehacer y la misión teológicos es análoga a un énfasis que encontramos en la Reforma Radical del siglo dieciséis, excepto en lo que respecta a la exclusiva normatividad de los documentos bíblicos en el caso de los anabautistas. Tal como aparece en la conocida afirmación de Hans Denck: "Nadie puede conocer verdaderamente a Cristo a menos que lo siga en la vida *(mit dem Leben)*", SCHRIFTEN, 2, Walter Friedmann, ed. (Gutersloh, 1956), p. 45. C.J. Dyck ha discutido la "epistemología de la obediencia" de los anabautistas; véase su "Hermeneutics and Discipleship", en ESSAYS ON BIBLICAL INTERPRETATION, Willard M. Swartley, ed. (Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 1984), pp. 29-44. En la misma obra, Ben C. Ollenburger, "The Hermeneutics of Obedience: Reflections on Anabaptist Hermeneutics", pp. 45-61. La afirmación paralela más clara de parte de los liberacionistas es la de Jon Sobrino en su CRISTOLOGÍA DESDE AMÉRICA LATINA (México: Centro de Reflexión Teológica, 1976), pp. viii-ix. Cf. también Sobrino JESÚS EN AMÉRICA LATINA. SU SIGNIFICADO

PARA LA FE Y LA CRISTOLOGÍA (Santander: Sal Terrae, 1982) pp. 35-37, 152 ss. y especialmente el capítulo 5, "El seguimiento de Jesús como dicernimiento cristiano", pp. 209 ss. Para Sobrino y otros, el método teológico se deriva de la ruptura epistemológica que consiste en el seguimiento concreto, existencial e histórico, de Jesucristo. Cf. Jon Sobrino, RESURRECCIÓN DE LA VERDADERA IGLESIA (Santander: Sal Terrae, 1984) pp. 24-53.

PARTE 1

PERSPECTIVAS EN TORNO A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

2

El discípulo obediente: Agente de la liberación (Juan 8:31-32)

C. HUGO ZORRILLA

INTRODUCCION

"La verdad os liberará", como frase en su contexto, trasluce que es parte de una realidad denunciadora de opresión. El cuarto evangelio en igual forma nos da, en clave de amor obediente, indicios de una comunidad creyente en situaciones represivas.

Este estudio descansa en una situación concreta que emana del texto y de la angustiosa realidad de millones de personas en condiciones infrahumanas en Africa, Asia y América Latina. La liberación para seres envejecidos antes de tiempo es un regalo de Dios. Como don en Jesucristo es un liberarse de algo.

Ese algo es toda manifestación de pecado que niega a los hombres y a las mujeres el derecho a ser humanos. Cuando Cristo se incorpora a la historia, empieza el desenmascaramiento de todo tipo de violencia. Por eso la opulencia de unos pocos es menester desacralizarla como la superación de toda cosa mala. Subrayo que en el texto subyacen las preguntas ¿libres de qué? y ¿libres para qué? Ante el encuentro con Jesús los hombres emergen de situaciones de violencia y se adhieren obedientemente a un proceso histórico que denuncia la maldad como pecado y esclavitud. Así ellos se constituyen en agentes liberadores en medio de los conflictos que hacen de sus servicios un ministerio sacrificial.

Al estudiar Jn. 8:31,32 veo indispensable, una vez establecida una dimensión vital y contextual en torno al texto, analizar el pasaje en sus

partes constitutivas y, finalmente, reflexionar sobre la dimensión pastoral y práxica del sentido del texto bíblico. Como telón de fondo quiero tener presente tres pilares en la reflexión: (1) En Juan la actividad de Jesús en obras y en dichos producen vida para la libertad en estrecha relación con los marginados. (2) El tema de la vida es fundamental para entender el reino de Dios que viene con Jesús como la verdad absoluta que libera. (3) El seguimiento a Jesús afecta al discípulo en sus relaciones personales y colectivas lo que le hace agente de liberación al encarnar de este modo en la práctica y en el estilo de vida el talante radical de Jesús.

I. LA DIMENSION CONTEXTUAL

El estudio de Jn. 8:31,32 lo abordo tomando en cuenta los elementos de carácter festivo y el ámbito vital que arrojan luz sobre la comprensión del texto con toda su fuerza liberadora. Dicha dimensión contextual ayudará a perfilar el marco de la libertad que Jesús ofrece.

A. Ambito vital.

El texto en estudio se halla inserto en el interior de la manifestación de Jesús en la fiesta de las Enramadas y participa del conflicto agresivo de los judíos contra Jesús. La fiesta de las Enramadas tiene sus raíces en la era agrícola en que Israel pasó del seminomadismo a una etapa sedentaria.[1] En la vida de Israel esta fiesta se historizó a raíz de la experiencia liberadora del Exodo, constituyéndose junto con la Pascua y el Pentecostés en las únicas fiestas anuales de peregrinación. Su celebración conllevaba una profunda carga mnemotécnica, pues el pueblo debía acordarse de que era esclavo en Egipto (Dt. 16.12). Todo el proceso de historización que la fiesta experimenta se ve asociado con el habitar en chozas, o con el peregrinar por el desierto durante cuarenta años (Lv. 23.39-43). Así que el Exodo se ve en clave de peregrinación.

La fiesta de los Tabernáculos con su simbología y su liturgia es la dramatización de los hechos históricos de Yavé por su pueblo. La liberación se revive en la fiesta por excelencia. De ahí que el simbolismo como fiesta de liberación hace pensar en una teologización de las chozas como denuncia profética. El profeta de la justicia, Amós, denuncia las irregularidades cúlticas de Israel que profanan el nombre de Yahvé durante las fiestas otoñales, igual que las naciones idolátricas, y anuncia igualmente el juicio de Dios por las atrocidades cometidas contra el justo, el pobre y el desvalido (2.1-16). Muchos años después Filón al referirse a los Tabernáculos dirá, entre otras cosas, que las enramadas

fueron construidas para indicar lo precario de la vida, para recordar la peregrinación en el desierto y, además, para que los ricos recordaran a los pobres.[2]

Isaías alude al gozo de la salvación con carácter escatológico. Yahvé trae la salvación contra los que saquean y hacen deslealtad (33.1) y lo ilustra vívidamente con la figura de las fiestas solemnes en medio de tiendas que no serán desarmadas (33.20.24). Un dato muy importante que anuda la fiesta de los Tabernáculos con la venida del Mesías como liberador, es observar que el año del jubileo se realizaba durante las Enramadas. Aceptando las investigaciones de Aileen Guilding[3] en el sentido de que Is. 61 se leía para la fiesta de las Enramadas en el año del jubileo, lo que hace que Lc. 4.16-19 participe de este doble acontecimiento festivo: la fiesta de los Tabernáculos y el año del jubileo.

También, como consecuencia lógica, y dado el sentido profundamente cargado de liberación de estos textos, veo que son fieles contextos abrazadores de Jn. 8.31-32 en la fiesta. Incluso, no es exagerado, ni es una torcedura el texto juánico cuando se lee "libertad a los cautivos y vista a los ciegos" (Lc. 4.18) con la resonancia del gran día de la fiesta, los hijos libres y el ciego curado (Jn. 9.1). El carácter mesiánico de estos textos señalan que en Jesús se ha cumplido esta palabra y que afecta la conciencia social de los hombres, sus relaciones y su andadura de hombres en él han eoncontrado la libertad.

Es evidente que para la comunidad juánica Jesús se compenetra del espíritu de los Tabernáculos. El mismo se tabernaculiza, se opone al templo y a todo lo que de represivo éste representaba (Jn. 1.14). El es el agua viva, la luz, el cordero, la libertad. La tradición litúrgica de la fiesta y, sobre todo, el gran día de la fiesta (7.37) sirve de ambientación para la comprensión del texto en estudio.

El ámbito vital de Jn. 8.31-32 está permeado de la libertad con todas sus implicaciones y exigencias, no sólo por el año del jubileo, sino por el contexto ideológico del Exodo que remite etimológicamente a "la salida" de un pueblo de un ambiente de opresión; mientras que semánticamente se lee como un sinónimo del liberación. Aún más, teológicamente se ve como un permanecer en el pacto con Yavé, por encima de todo servicio a los ídolos o señores como Faraón.

Otro elemento que hay que tener en cuenta para la comprensión de Jn. 8.31-32, y como parte del entorno vital que subyace en el texto, es la densa atmósfera de represión que se palpa en el cuarto evangelio a dos niveles: (1) En la vida pública de Jesús mismo. Y (2) en la vida y el quehacer de sus seguidores que no fueron ajenos a la persecución judía, lo cual se concreta en la ruptura entre la Sinagoga y la Iglesia, como elemento clave en la configuración social y teológica de la

comunidad juánica.[4]

A través de todo el evangelio de Juan hay una línea temática a dos niveles antagónicos, cómo recibir y rechazar en un ambiente violento y represivo (de 1.11 a 20.31) lo cual se puede sintetizar así:

Vida	=	Paz	=	Luz	=	Libertad
Muerte	=	Violencia	=	Tinieblas	=	Esclavitud

Desde el comienzo, en el primer capítulo (1.19), el sistema represivo de los judíos contra Jesús también no deja de alcanzar a sus seguidores. En esta atmósfera violenta en la cual se inserta Jn. 8.31-32 es muy fácil ver el protagonismo de Jesús por la vida, la luz, la paz y la libertad, y al mismo tiempo el antagonismo de los judíos como agentes de muerte. Sin necesidad de exagerar, se ve que el antagonismo de los judíos refleja la postura violenta de quienes tenían en sus manos el poder.

En este sentido no se entiende a cabilidad "la verdad os hará libres" sin comprender el marco amplio desde donde los discípulos de Jesús encarnaron esta verdad. Vale recordar aquí cómo se entreverá la violencia institucionalizada:

1. Es claro un conocimiento del crimen contra Jesús. Los judíos tratan de matarle, de silenciarle (5.16-18), 7.30,32; 7.44ss.; 8.40; 10.31,39). Esta situación es de conocimiento público (7.25,26) y aún es temida por sus discípulos (11.8,16).

2. Por supuesto, toda violencia debe estar dentro de la legalidad para justificar sus resultados de muerte. Los judíos no se quedan atrás y todo lo hacen dentro de la ley, en favor del templo y en consideración al imperio (7.45ss.; 11.47; 18.19). Aún públicamente hacen una declaración de entrega al imperio (19.12-15).

3. Por otra parte, la atmósfera represiva es intensificada contra sus seguidores y amigos. Ellos deben permanecer en su palabra (8.31), y algunos que habían creído en él entran en crisis ante esta situación (8.30); otros, como Nicodemo, prefieren buscarle en secreto (3.1;7.50;12.42). Desde esta perspectiva se entienden mejor las expresiones "en secreto" o "por temor a los judíos" (7.13; 9.22,28,34; 12.10,11; 12.42,43; 14.27; 15.18,19; 16.1ss., 19.38). Además, es bien claro el papel indagador e intimidador de los judíos para buscar los discípulos de Jesús (7.47,52;18.19).

El protagonismo de Jesús, por otra parte, tiene su estrategia que produce vida y plena libertad a los que le siguen. La pregunta válida es ¿qué tipo de estrategia se ve en Jesús? ¿una resistencia sin defensa,

en secreto o en subversión?. En este evangelio es claro:

1. Jesús denuncia el centro y escoge la periferia. El se encarna con la realidad histórica de los despreciados. Los judíos le buscan y el opta por los galileos (los malditos) y los samaritanos (herejes e hijos de fornicación). Siempre que tratan de matarle se refugia, "busca asilo", en tierras de la periferia (7.3,4,10; 8.59; 10.40ss.; 11.53,54).

2. El centro de la religión oficial, Jerusalén, con el sistema represivo y recursos ideológicos y físicos a su favor, no acepta la mesianidad de Jesús porque intranquiliza sus conciencias (1.11; 10.24), pero sin embargo los heréticos descubren su mesianidad, ven que el Mesías se ha encarnado y es uno de ellos y le aceptan (4.40-45). El hace obras que generan vida, señales que hacen clara la obra de Dios. Dios mismo están con los que la ideología dominante ha marginado, con los indeseables, los enfermos, los samaritanos, los paralíticos. Les ofrece integridad humana como concreción de la libertad a que tienen derecho los hijos de Dios. Los gestos de Jesús, sus acciones y palabras indican denuncia y juicio pero no claras indicaciones de violencia. Ante la violenta agresión de las autoridades, Jesús no apela a su derecho de que siervos peleen por él. No obstante, el don de la libertad no la ofrece como escapismo o alienación, sino como realidad que afecta el diario vivir de sus seguidores.

Frente al binomio violencia institucionalizada-violencia revolucionaria, Jesús no se deja definir. ¿Cómo se le ubicaría a Jesús en el mundo teológico de hoy? Algunos creen que él fue un colaboracionista con la opresión; para otros un reformista. Un conformista del *status quo* para algunos, mientras que otros dirían que fue un revolucionario zelote, o un pesimista resignado. Quizás es más apropiado decir que él estaba convencido de encarnar el reino como plenitud de vida. Jesús da una fórmula alternativa que aún es válida hoy: praxis de amor encarnado, una vida de servicio como evidencia del reino.

Nuestro pueblo sufre hoy muchas formas de violencia que son esclavitud, a las cuales Jesús ofrece vida y liberación por medio de la tarea encarnacional y sacrificial de la Iglesia, como lo veo en el evangelio de Juan:

1. Frente a la violencia discriminatoria, Jesús ofrece su praxis encarnada, cap. 4.

2. Frente a la violencia del hambre, Jesús ofrece pan y el pan de vida, cap.6.

3. Frente a la violencia del analfabetismo, él ofrece las enseñanzas de su Padre, cap. 7.

4. Frente a la violencia absolutista de la ortodoxia, él ofrece su persona como la verdad que libera, cap.8.

5. Frente a la violencia religiosa, con signos mesiánicos él humaniza a toda persona, cap. 9.

6. Frente a la violencia verbal, él declara el anuncio del juicio de Dios, cap. 9.

7. Frente a la violencia represiva, él ofrece su resistencia sin defenderse, cap. 10.

8. Frente a la violencia humana, él ofrece vida, cap. 10.

9. Frente al abuso de las riquezas, él se ofrece como un siervo, cap. 13.

10. Frente a la violencia terrorista, Jesús da su paz y el Espíritu, cap. 14.

11. Frente a la violencia política, él anuncia su reinado absoluto, cap. 18.

12. Frente a los poderes de muerte, él ofrece la *libertas Dei* como estilo de vida para el hombre vivo, cap. 8.

B. Ambito narrativo.

Desde niveles estructurales se ve que 8.31,32 pertenece a toda la sección 7.1-10.21, dentro del ámbito de la fiesta de los Tabernáculos donde Jesús se revela como el Mesías liberador y, desde un ángulo más próximo, corresponde a la cuarta secuencia festiva: después del gran día de la fiesta (8:12-10.21). Aún más cerca, este anuncio de liberación es el elemento generador del conflicto más agudo que tiene Jesús con los judíos (8.31-38).

El evangelista organiza la secuencia "después del gran día de la fiesta" a partir de seis microsecuencias narrativas (8.12-20; 21-30; 31-38;39-47;48-59;10.1-21) e incluyendo dos relatos que ilustran el sentido liberador de la cristofanía en la fiesta, la revelación de Jesús como dador de la vida, de la luz y de la libertad (8.1-11;9.1ss). El narrador deja que los personajes participen dando, sin embargo, más protagonismo a Jesús. En esta secuencia la multitud está ausente y surgen los judíos con más agresividad. No hay dudas que el narrador refuerza su ideología antijudía al recordar de nuevo a los destinatarios el riesgo en que vive Jesús con la glosa espacial en 8.20.

En el contexto anterior se establece un elemento de seguimiento que produce vida, seguimiento que no pueden realizar los judíos porque no conocen a Jesús, porque ellos pertenecen al mundo de muerte, al mundo que busca matarle, al mundo que crea opresión y tinieblas,

opuesto a su mundo de vida y libertad. De ahí que 8.12 está en la misma consonancia que 8.31,32 y que 7.37,38, en el contexto de la fiesta de liberación en donde agua, luz y verdad, apuntan a la misma realidad: Dios es liberador en la persona de Jesús. Por otra parte, el venir a Jesús, el seguirle y el conocerle describen la actitud comprometida del que queriendo ser su discípulo permanece en su palabra que es Jesús mismo hecho carne, y en quien se ve la gloria de Dios.

Por un lado se observa que la persona de Abraham tiene un hondo signficado por el hecho de que es aquí la única vez que se menciona a Abraham, y sobre todo para testimoniar la excelencia mesiánica de Jesús. Así 8.31-36 muestra cómo se puede ser libres e hijos; 8.37-47 cómo no son hijos de Abraham; y 8.48-59 cómo Jesús es antes que Abraham.

Por otro lado, el narrador con discurso directo permite que los judíos y Jesús caractericen sus actitudes. Jesús denuncia la agresividad asesina de los judíos. En medio de una tensión ascendente, los antagonistas defienden sus privilegios religiosos, sociales, políticos y raciales. El clímax de la agresión llega defendiendo la legitimidad abrahámica contra la decisión de Jesús de optar por los que le siguen y aceptan su libertad. Por eso le llaman samaritano (8.48), no sólo como una gran ofensa sino también como táctica para desautorizar su práctica mesiánica de liberación para los pobres de la tierra (*Am-ha 'aretz*).[5] Jesús al aceptar el destino de los marginados y despreciados también es marginado por los que tienen el poder, y buscan matarle (8.37,40). La defensa de Jesús es directa y tajante en favor de los pobres de la tierra. El mismo desenmascara a quienes se escudan en Dios para reprimir, y les denuncia su idolatría y su esclavitud homicida (8.42-47).

Los componentes del contexto posterior se ofrecen en forma de un quiasmo que constituye un todo anudado por el tema central de la liberación. La estructura de 8.31-36 se inicia, se centra y termina con este tema[6]. Se observa que la instancia de anuncio liberador tiene su contrapartida de denuncia de la esclavitud a partir de la pregunta generadora en v.33c.

A = Si vosotros permaneciereis en mi palabra, sereis verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad, y la verdad os liberará (31,32).
  B = Linaje de Abraham somos, (33a)
    C = y jamás hemos sido esclavos de nadie (33b).
      D = ¿Cómo dices tú: seréis libres? (33c).
    C' = Todo aquel que hace pecado, esclavo es del pecado (34).
  B' = Y el esclavo no queda en la casa para siempre; el hijo sí queda para siempre (35).

A = Así que, si el Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres (36).

A y A'se corresponden directamente no sólo porque la partícula condicionante "si" introduce ambos versículos, sino también por el tema de la libertad. El discípulo es hombre libre como acto gratuito de Jesús y en respuesta a la constante fidelidad a su palabra. Así este paralelismo anuda toda la sección. La libertad es realidad de arranque y de llegada en el destino concreto de Jesús.

8.31 A - Si permaneciereis en mi palabra,
B - sois verdaderamente mis discípulos.
8.36 A' - Si el hijo os libertare,
B' - seréis verdaderamente libres.

B y B' también se corresponden. El elemento étnico-nacionalista tiene su correspondencia mediatizada por la historia abrahámica de la esclava y de la libre (Ga.4.21ss.). De igual manera se enlazan v. 33a y v. 35 con el tema acerca de los que son auténticos hijos y los bastardos, entre descendencia y pertenencia. Las palabras de Jesús invierten los valores de quienes, como los judíos, se creen con privilegios y con el poder de decidir la filiación histórica de los hombres. Quienes creen que son libres son esclavos desde la mira de Jesús. Esta inversión de realidades se puede ver en oposiciones dialécticas:

Jesús =	en la familia abrahámica =	permanencia =	libre =	(Isaac)
Judíos =	fuera de la familia =	no permanencia =	esclavos =	(Ismael)

C y C' - La relación anuncio judío y denuncia de Jesús gira en torno a la esclavitud como cadena de pecado. La autosuficiencia étnico-nacionalista de los judíos es pecado de carácter colectivo. En el texto no aparece explícita la liberación del pecado abstracto y ahistórico. Por el contrario, tanto el pecado individual como el colectivo aparecen en un contexto de liberación que afecta a los hombres como personas y como comunidad.

El verso pivote 33c, en el cual convergen las dos coordenadas del quismo, muestra un matiz irónico lo cual señala de manera estilística el rechazo histórico de que es objeto Jesús. Es decir, que cabe la posibilidad de que los judíos no entendiesen los gestos y las palabras liberadoras de Jesús. De hecho el capítulo 8 es una serie de incomprensiones. Jesús dice algo y los judíos lo entienden según su programa de poder y sus intereses (8.21, 22, 31, 41, 51, 53; 56-58). En el contexto estilístico Juan presenta las palabras de Jesús (8.31,32) las cuales son

mal comprendidas (8.33) y exigen de Jesús alguna aclaración (8.34-36).[7]

II. LA DIMENSION TEXTUAL

A. Análisis redaccional.

Pasemos a enfocar desde un primer plano el texto específico 8.31,32, luego de haber enmarcado la policromía que embellece al mensaje liberador de Jesús desde un contexto festivo y redaccional al mismo tiempo.

La glosa 8.31a muestra, por el tiempo perfecto del verbo, que los judíos no le habían dado a Jesús toda la adhesión, y por ello no se comprometían con su proyecto de liberación humana. Se nota una diferencia cualitativa en la forma de creer, como adhesión a Jesús o como dar crédito.[8] Quizás así se entiendan preguntas como, ¿quiénes eran estos judíos? ¿habían creído realmente en Jesús? ¿si habían creído por qué le buscan para matarle? Las palabras de Jesús muestran que no eran verdaderamente sus discípulos, sino discípulos de Moisés, seguidores de un orden que esclavizaba. No habían venido a él para seguirle con todas sus exigencias. Además, señala el proceso por el cual atravesó la comunidad de creyentes que llegó a contar entre los suyos a los no-discípulos, a los cripto judíos y líderes judaizantes. Estos judíos no estaban dispuestos a ser solidarios con los que Jesús era solidario, es decir, el destino de los samaritanos y los galileos, los pobres de la tierra. La intención de Jesús no es buscar adhesiones de buena voluntad, ni le interesa oír el "es muy interesante" o el "luego te seguiré". El busca compromiso y seguimiento sacrificial y no adhesión populista. El participio perfecto *pepisteukótas* con su matiz negativo ayuda a entender el inmenso valor semántico de permanecer, en el resto del v. 31. Entre 30-31 la atmósfera es de inconsistencia, inestabilidad y conveniencia, lo cual contrasta con toda su hondura con el peso liberador de un discipulado obediente. Quienes creen profundamente en él no van a encontrar escándalo en sus palabras ni volverán atrás (6.66). Otros sentirán temor de las señales de Jesús en favor de los pobres, y ni se atreven a andar con él por miedo a la represión, porque prefieren el halago de los poderosos y los privilegios del sistema. Siguen ocultos "por miedo a las autoridades" o "para no ser expulsados de la sinagoga" (12.42,43). De ahí que la preguntas de Jesús "¿Queréis acaso iros también vosotros?"(6.67) tiene un desafío intensamente comprometedor, hoy como ayer, a los que siendo discípulos de Jesús tienen que optar entre la obediencia o la infidelidad; entre la permanencia o la inconstancia; entre el discipulado con costos o la

religión de privilegios; entre el compromiso creador de vida y la entrega en amor sacrificial o la complicidad homicida y el silencio cobarde ante las injusticias de los hombres.

Ahora, las palabras de Jesús se pueden estructurar según el estilo semita en forma de un paralelismo:

A - Si vosotros permaneciereis en mi palabra
B - sois verdaderamente mis discípulos;
A' - Y conoceréis la verdad,
B' - y la verdad liberará a vosotros.

A diferencia de otros diálogos en el cuarto evangelio en donde los interlocutores tienen nombre propio y se hayan más definidos, por ejemplo Nicodemo, la mujer samaritana, Pedro, Tomás, Pilato, aquí los interlocutores son de perfiles vagos. Más que individuos satisfechos con una religiosidad individual, Juan presenta un grupo que se tiene que definir a partir del seguimiento a Jesús.

A A'se corresponden al igual que B B'. La fuerza de la cláusula está impulsada por la partícula condicional "si" como en el caso del quiasmo en 8.37b,38a. El paralelismo forma un todo de relaciones donde el telón de fondo es la obediencia en un ámbito de liberación.

La prótasis en la cláusula condicional pone el énfasis en la frase preposicional "en mi", lo que a su vez es un claro contraste con el pronombre "vosotros". Por otra parte la apódosis señala la realidad posible de un discipulado continuo basado en la permanencia. El adverbio "verdaderamente" establece al mismo tiempo una relación íntima y completa entre el sujeto y el predicado. Lógicamente, la estabilidad en Jesús implica ser discípulo, lo que se ve claramente entre los pronombres *emo* (mi) y *mu* (mis). Ambos están referidos a Jesús en función de sus seguidores.

Ahora, la correspondencia entre A A'es simétrica en el sentido de que el sujeto en ambas cláusulas es el mismo y los predicados se refuerzan en la idea en torno a la palabra de Jesús y a su verdad. La conjunción "y" puede funcionar adverbialmente dando así un sentido de continuación resultante ("entonces") al permanecer en la palabra de Jesús. A su vez este conocer sólo le es permitido a los que son ya, y siguen siendo, sus discípulos.

La relación entre A' B' es sencilla en su redacción paratáctica. Pero las funciones de las partes de las cláusulas se trocan enlazadas por la conjunción "y". El sujeto en A' pasa a ser predicado en B'y el predicado en A' pasa a ser sujeto en B'.

Como telón de fondo, dando sentido y cohesión al mensaje de Jesús está la liberación adquirida a partir de la verdad que se apropia, se

conoce, se vive por quienes han pasado de un mero crédito a una adhesión a la palabra que los ha transformado en discípulos. Esta experiencia íntima y transformadora los lleva a la realidad de conocer. Aún más, a este conocer no se puede llegar si no se permanece en su palabra. No puede, además, haber plena libertad sin conocer la verdad de Jesús. Y como ya se ha visto, los discípulos de libres pasan a ser hijos y no bastardos, participando así de las promesas mesiánicas del Padre. Obsérvese que el mensaje condensado en este paralelismo recae en el sujeto. *Hymeis* (vosotros) abre el paralelismo y *hymas* (a vosotros) lo cierra. Por consiguiente toda la acción de Jesús recae en el discípulo.

B. Obediencia radical.

El texto plantea una disyuntiva entre la ruptura y la continuidad, entre el desacato y la obediencia, entre el alejamiento y el seguimiento, entre la deslealtad y la permanencia. Dentro de todo el evangelio es claro y abierto como el mar el distanciamiento entre el programa liberador de Jesús, que consigo crea vida en abundancia, y el programa represivo de las autoridades judías y todo lo que ellas representaban en el mundo. Nos enfrentamos a preguntas como ¿qué busca Jesús de los hombres? ¿qué respuesta espera él de los que escuchan su mensaje? ¿acaso sus exigencias no eran tan radicales que de sí ya traían en su esencia los perfiles de un discipulado radical? Miremos más de cerca sus presupuestos.

1. PERMANENCIA EN SU PALABRA. Desde el comienzo del texto la condición de Jesús busca una concreción fiel de los discípulos. El compromiso que él espera descansa en su palabra. Dicha permanencia es la que va a llevar a sus discípulos de la esfera del anonimato y del escondite al ámbñito de la vida pública y de la persecución. El mismo Jesús sabe que el mundo (véase en Juan las autoridades, el mundo judío) le aborrecen (7.77) y también perseguirán y aborrecerán a sus discípulos (16.1-4).

El tema de la permanencia es central en el cuarto evangelio (40 veces en Juan) y es fundamental para la comprensión de un discipulado radical. Es la fuerza motriz no sólo de una fe personal en Jesucristo sino también de un compromiso personal con los que ya obedecen a Jesús en la práctica de las "obras buenas" en oposición a las "obras malas". Estas obras malas son los signos del aborrecimiento y de las tentativas de asesinato a las que Jesús ha estado sometido (7.7). De ahí que los que permanecen en él y con él andan en la luz (8.12) no pertenecen al mundo y, claro, no hacen las obras del mundo, generadoras de muerte.

Por eso el mundo les aborrece también, con aborrecimiento homicida (15.18,19; 17.14,15). Los que son discípulos, ya se ha expresado, son libres e hijos. Esta es una realidad presente con implicaciones escatológicas y en oposición a los hijos del diablo (8.34,44). El permanecer exige una práctica en favor del otro, del prójimo. Asimismo define una práctica diabólica de quiénes son del maligno. En esta línea I. de la Potterie ve un paralelismo entre 1 Jn. 3.4-9 y 8.31-47 donde es claro el protagonismo de Jesús[9] y donde permanecer en una obediencia radical connota el vencer la praxis maligna y homicida (1 Jn. 2.14).

Permanecer toma así un elemento sinónimo con oír y con morar. Quien no permanece, no te oye, no guarda, ni mora en su palabra (5.38; 8.51,55). Estas realidades identifican a los que no tienen la condición de ser discípulos. Los que entienden la radicalidad del mensaje de Jesús reciben también sus palabras y las guardan, no tanto como un tesoro que se esconde sino como una vida que se hace práctica liberadora en amor (12.48; 14.15).

Ahora bien, esa permanencia es recíproca con Jesús. Es decir, que a la vez que permanecemos en su palabra o en él, él permanece igualmente en nosotros (6.56; 15.4). Pero, por el otro lado, esta reciprocidad clarifica más la oposición como el mundo agresor, el mundo como ámbito del maligno, y que son los judíos que permanecen en pecado, pues son hijos del homicida y como no creen en él aún permanecen en tinieblas (8.44; 9.41; 12.46). Las circunstancias que rodean la obediencia radical para permanecer en las directrices de la palabra de Jesús están en directo antagonismo con los discípulos judíos. Estos obedecen a un proyecto brutal y fraticida que crea odio, aflicción y muerte (16.2,33). Por el contrario, "permanecer en mi palabra" tiene su contraparte sinónima en "permaneced en mi amor" (15.9,10) y en "permaneced en mí" (15.4,5,7).

Se establece igualmente una correlación íntima e intercambiable entre "mi palabra" y "mi mandamiento" (15.10,12) en clave de amor obediente y sacrificial. José Miranda observa esta relación a partir de Jn. 14,15 y 23 desde la perspectiva del prójimo en quien se sintetiza en un sólo mandamiento todos los mandamientos de Jesús.[10] No obstante, en otro estrato de la teología juánica es obvio recordar que Jesús en sus palabras se constituye en la exégesis, la explicación del amor del Padre. Por lo tanto permanecer en su palabra exige una opción radical por todo lo que el Padre ha proyectado por el bien del hombre. De hecho Jesús mismo es la palabra que en su concreción histórica manifestó la gloria de Dios como en las jornadas liberadoras del Exodo: de día en una nube y de noche en una columna de fuego Dios iba en medio de su pueblo. Permanecer no es estar estático, neutral, inmóvil sino, todo lo contrario, es asumir la radicalidad del proyecto liberador de Dios en favor del pueblo que sigue peregrino y obediente

hacia la consumación de su liberación.

La deslealtad al compromiso con Jesús lleva al cuasi-discípulo a deleitarse en una casuística teológica que ideológicamente legítima todo sistema represivo y brutal. El legalismo judío falseó el compromiso con los pobres y marginados. Para los judíos es más importante, asunto de vida y muerte, tener el sistema de privilegios y poder bien calculado. Sanar a un ciego, perdonar a una adúltera, denunciar los crímenes son "buenas obras" que Jesús ha mostrado (10.32), y que a su vez señalan que su Padre es Dios de los vivientes. El padre de los que defienden una ortodoxia cómplice con la represión hace "obras malas" o señales tenebrosas que manipulan y deshumanizan a las personas, secuestran la verdad del evangelio del reino. Por consiguiente esta verdad sigue oculta y en penumbras para los que no se comprometen con Jesús, prefiriendo la obediencia a los dioses de la muerte, ídolos cruentos que falsean la radialidad del evangelio con sus máscaras de falsa moralidad. Por lo tanto la obediencia y la lealtad al evangelio exige de los que permanecen un seguimiento en el anuncio y en el desenmascaramiento.

2. VERDADERAMENTE DISCIPULOS Ya se ha visto cuán íntimamente el adverbio relaciona al sujeto con el predicado. Los discípulos son realmente de los que siguen el proyecto de Jesús. Por sus obras Jesús es descubierto como verdaderamente profeta (6.14; 7.40). La oposición es como lo falso, lo irreal, lo deshonesto. La conexión entre Jesús y sus discípulos establece una cualidad real del seguimiento. Además, la realidad continua de ser sus discípulos cumple sin mediaciones la condicón anterior. La manifestación revelante y de confrontación de Jesús se ve desde los inicios del evangelio como la gloria de Dios, la luz en el mundo que hay que seguir. Esta luz gloriosa es diferente, de hecho es superior a la de Moisés (Ex. 34.29ss.). Las obras de Jesús también son mayores que las de Moisés. Para Jesús la ley de Moisés es "vuestra ley" para los judíos. De igual manera los discípulos de Jesús asumen un destino común y liberador con su Maestro muy opuesto y antagónico al de los discípulos de Moisés (9.28). La pugna va del campo personal al campo colectivo de comunidades que tienen tareas y proyectos divergentes, bien sea que se siga o se rechace a Jesús.

Surge entonces la pregunta ¿reclamaba Jesús el seguimiento leal de un grupo en oposición a otros grupos? Es muy posible. Juan Bautista tiene sus discípulos, los judíos se creen discípulos de Moisés y Jesús tiene sus discípulos que son los verdaderos por permanecer en su amor, en su palabra y en verdad. El contexto descrito en 8.31,32 colorea radicalmente el concepto de un discipulado no sólo liberador sino también liberado que asume un peregrinaje en seguimiento a Jesús y

de renuncia a seguir otros maestros. Jesús está muy interesado porque sus seguidores sean de los verdaderos, no sólo por lo que les espera en el mundo sino por lo que ha sido su experiencia de cara a una sociedad hostil y agresiva.

Jesús explícitamente, por obras y palabras, modela su talante de maestro a quien hay que seguir y por quien hay que asumir un compromiso que en ocasiones implicará el aborrecimiento del mundo y sus actos homicidas. Desde un comienzo sus discípulos ven su gloria y creen en el (2.11). Los que le siguen, los genuinos son los que han creído *(pisteúontes)*. De ahí que las exigencias de un discipulado verdadero y obediente va con todo su peso determinado incluso con la posibilidad de dar la vida por el otro, el amigo, el prójimo, con aquel con quien Cristo comparte su destino liberador (15.13). Por eso el discipulado es seguimiento en servicio cristológico con todas sus consecuencias. Es tener bien claro en qué consiste el amor a la vida como don de Dios, como máxima expresión del reino de Dios entre los hombres (12.24-26).

Bien se observa que ante las exigencias radicales de un discipulado verdadero hayan algunos que no viven el evangelio con todo su anuncio y toda su denuncia. Muchos de los discípulos volvieron atrás, ya no creían en Jesús (6.64,66). Otros ejercían su discipulado secretamente sin riesgos y sin perder sus privilegios (19.38,39). Para Jesús es claro que los que se comprometen con él son sus amigos, sus hijitos, sus propias ovejas. En este sentido existe un proceso de selección o elección (15.16) con el propósito no sólo de que permanezcan sus discípulos en su proyecto sino que éste arroje hechos permanentes. Existe, pues, en la comprensión juánica del discipulado de que el ser de Jesús indudablemente muestra no sólo el creer como algo cerrado, sino el creer en. No se da el seguimiento como escapismo sino como compromiso. No es el seguir ciego y sin rumbo, mas es el seguir con propósitos cristianos creadores de vida permanente. El discipulado que refleja compromiso señala la ligazón íntima y viva entre los discípulos y su Maestro. No es una experiencia de simples curiosos sino un discipulado de siervos en una labor de peregrinación en un nuevo éxodo. En el contexto de la fiesta de la Enramadas este seguimiento discipular señala a un andar en la luz. Es decir, un comportamiento, una ética, un estilo de vida que genera vida en un éxodo guiado ahora por Jesús, uno mejor que Moisés. Los verdaderos discípulos son también las ovejas, las cuales el buen pastor saca. Ellas oyen su voz y le siguen (10.1ss.) Esas ovejas son discípulos de un nuevo éxodo, seguidores de la liberación. No son como los discípulos de Moisés. Estos son asalariados, salteadores, ladrones. Estos hurtan, matan y destruyen (10.10). Pero

los que son de Jesús se infiere, ya que él es vida y dador de vida, también son sujetos de una praxis creadora de vida y justicia porque les importa la vida. En este sentido Jesús y sus seguidores lucharon contra los ídolos de la muerte.[11]

3. LA VERDAD LIBERADORA. El conocimiento de la verdad no es una resultante de cualquier ejercicio académico. En el ámbito de nuestro texto particular, y de la teología juánica en general, la verdad responde a una práctica de servicio. Dicha práctica encarna las exigencias de Jesús en favor de quienes han sido deshumanizados. Sin lugar a dudas la cláusula "la verdad os liberará" (8.32) aparece apetitosa para cualquier ideología y con fines demagógicos. No se ve en Jesús, al recordar el ámbito vital en el cual se inserta el texto, ninguna confusión programática de lo que la liberación exige. Es decir, que además de la pertenencia, el discipulado obediente va a realimentar la realidad misma de la vida liberadora de Jesús. Muy posible para Pilato era imposible descubrir el sentido que Jesús le daba a la verdad.

Más que una sospecha superficial, son claras constataciones en la trayectoria exegética de este texto observar cómo ha encontrado auge y apoyo la tendencia helenista en la interpretación de "la verdad os liberará". Esto sobre todo se ve en las teologías "oficiales", ausentes de una práctica evangélica contra toda injusticia, lo cual ha permitido que se enmascaren de cristianas estructuras creadoras de injusticia. Cuántos crímenes contra la persona humana se cometen hoy en nombre de la verdad, en proyectos represivos camuflados con la libertad instrumentalizada. Por eso desde la realidad de la comunidad creyente la verdad se vuelve espacio donde el clamor angustioso se escucha. Aún más, Dios que libera en la historia de los marginados es amenaza a los ídolos y sistemas injustos porque los marginados les desenmascaran desde la verdad de Jesús. Ellos en su anuncio se vuelven intérpretes de las realidades inhumanas y su clamor se convierte en denuncia subversiva porque aparece como verdad.

Entendemos la verdad en el contexto de Juan coloreada por el entorno del mundo judío, sin desconocer que la dualidad verdad-falsedad no se agota en la comprensión gnóstica. La tendencia gnóstica de que la liberación se consigue por el conocimiento como experiencia espiritual muestra un claro rechazo del cuerpo y se asume al mundo como malo o como la cárcel para los hombres.[12]

La verdad en Juan es Jesús mismo y todo lo que él representa como enviado del Padre. El trae la gracia y la verdad en oposición a Moisés (1.14-17). En el contexto de Juan la verdad para los discípulos de

Jesús es la causa de liberación. Por el contrario los discípulos de Moisés con su legalismo son causa de anti-liberación. Si Jesús es la verdad liberadora del Padre, se entiende como revelación y manifestación histórica de la voluntad salvífica del pacto de Dios con los vivientes,[13] lo cual subraya lógicamente la vocación liberadora del reino de Dios.

Otra perspectiva de ver esta verdad, desde el enfoque de Juan por cierto es la concreción que Jesús le da desde abajo, desde la historia de la encarnación entre los hombres, no desde lo ahistórico y absoluto de Dios desvirtuado por las ideologías hegemónicas. Dios se hace historia a partir de un pueblo peregrino. Jesús busca discípulos obedientes sujetos de su historia salvífica. Esta experiencia vuelve relativo todo lo que el mundo con sus "obras malas" cree como absoluto. A su vez absolutiza la vida de los hombres oprimidos. Desde ese primer encuentro con Jesús misericordioso y fiel, los discípulos se comprometen a impulsar un itinerario de liberación con actos concretos de amor por los pobres y marginados.

III. LA DIMENSION PASTORAL

El proceso iniciado por el encuentro transformador con Jesús lleva a un discipulado radical a pasar por el compromiso y la convivencia con la verdad de las exigencias del reino. Este proceso se consolida ininterrumpidamente en un talante liberador, en donde la verdad no se dice únicamente sino que se hace. La verdad que libera se realiza en práctica cristiana. La verdad y la justicia toman una dimensión pastoral con los pobres en sus múltiples contextos. No para una instrumentalización de las personas sino para el desarrollo de una dinámica pastoral de los hombres libres, quienes en obediencia a Dios hacen su historia. El don que el creyente como discípulo recibe de Cristo hace que su discipulado se concrete en obras de amor. Estas son señales de vida, muestras de que no se pertenece al mundo. Si no pertenece al mundo, el discípulo se santifica en esa verdad de Cristo (17.17).

Esto nos lleva a ratificar que para Juan la liberación se hace historia en el quehacer pastoral de los pobres en el mundo. La condición del discípulo obediente es clara. Su práctica se dirige no al palabreo, o a las lucubraciones metahistóricas y metafísicas. Tampoco es una interiorización que nos aleja y nos hace extraños al prójimo. La espiritualidad en el obrar del discípulo hace que su ética sea la ética de Jesús, sus obras sean las obras de Jesús. De igual modo como Jesús se hizo "fidelidad bondadosa", e hizo obras de verdad, el discípulo practica la verdad (3.21). Así el criterio para identificar al verdadero discípulo, al que camina en la verdad, al que da su vida por sus amigos,

al que ya no es esclavo del pecado, al que es hijo libre, es la praxis de la justicia (I Jn. 2.29) en situaciones concretas de abundancia, opulencia y odio asesino (I Jn. 3.7ss., 17,18).[14]

Esto no es asunto de unos actos aislados como "gancho" o "señuelo" propagandístico. Es bien claro aquí que es un proyecto dentro de las exigencias del reino de Dios con dirección y estilo comunitario. El egoísmo y el individualismo es para quien desea andar en tinieblas. Esta pastoral comunitaria es un distintivo sólido en la herencia anabautista.[15]

El discipulado obediente también debe regirse como tarea misionera de los no-privilegiados, de los pobres de la tierra al cristianismo de los países ricos que sirve de ideología a aquellos que han descubierto cómo sistematizar fríamente la miseria de la persona humana. No son pocos los cristianos que están encantados con una fe de la prosperidad y del éxito que les ha hechizado y no pueden por ellos descubrir su complicidad con estructuras sociales injustas. En este sentido "el mal social es tan repugnante a Dios como el mal personal: afecta a más gente y es más sutil".[16]

Como en toda Babilonia, justo es reconocerlo, los contextos de opulencia y desperdicio han insensibilizado la conciencia de muchas personas que no quieren arriesgar una fe cómoda. Ya no hacen la verdad y gozan de los privilegios del poder.[17] En silencio se hacen cómplices en un Estado genocida. Simplifican el evangelio y reducen la fe cristiana que sirve para legitimar como absolutos la soberanía del estado, la violencia institucionalizada, la libertad de comercio, la prosperidad sin importar las vidas humanas.

La necesidad de una pastoral en favor de las mayorías, dentro de un discipulado radical establece una manera de "ver" y de "leer" el evangelio del Reino, diferente al idealismo tradicional, como una hermenéutica de obediencia que se concreta en una práctica o teología del camino dentro de la comunidad abrahámica. Así también para la teología de la liberación, Dios está evangelizando al mundo desde la comunidad oprimida.[18]

La multiplicidad de contextos en donde se historiza la pastoral de los discípulos fieles llenan a esta de diversos matices y posibilidades de servicio en donde la liberación muestra su carga escatológica. Sólo el discípulo conoce las repercusiones de su práctica cristiana, se entrega a la verdad de Cristo fascinado con la futuridad de su liberación. Por eso lo alcanzado hoy lo perfila en el horizonte de la esperanza.

CONCLUSION

La verdad se hace se practica en obediencia y en amor. Liberación y filiación son las consecuencias de una fe obediente y de un amor sacrificial. La verdad de Cristo concretada en su reino es lo absoluto. El discípulo, desde esta perspectiva, descubre que lo histórico de Jesús lo ayuda a discriminar la verdad de Dios de las verdades del mundo, y a relativizar los actos de aquellos que desde el poder masacran al pueblo marginado, amparados en lo que para ellos es verdad. Nos dan una visión del mundo distorsionada como si fuera lo absoluto. Las "pequeñas verdades" de los opresores conducen a obras malas. Aún más, tal ha sido el descaro, o el enmascaramiento que "el mundo" absolutiza la ideología genocida y opresora. Esto es consecuencia lógica de la manipulación de la fe. Tal es esta manipulación hoy que la paz, la vida y el hombre mismo parecen regalos de los dominadores y no del Dios de la vida. Los sistemas injustos hoy reprimen a muchos millones de seres humanos y aún creen que le hacen un favor a Dios. Tal es su "verdad", su ideología inhumana, que dan la impresión de que Dios debe estar agradecido con ellos. Como los judíos que buscaban a Jesús y a los cristianos para matarles pensando que rendían servicio a Dios (Jn. 16.2).

Los que sirven a otros dioses, ídolos y estructuras homicidas no tienen futuro porque son esclavos, y no tienen historia porque su pasado ha sido manipulado por agentes opresores. Ante una sociedad moderna que a los albores del fin del siglo está perdiente el sentido del futuro, ante una sociedad tecnificada que cada vez aumenta más formas brutales de represión, ante ideologías que como cantos de sirenas crean falsas esperanzas, siguen vigentes las palabras de Jesús "la verdad os liberará". Pero como telón de fondo nos queda el reto de concretar el mandamiento de Jesús en un discipulado obediente.

NOTAS

1. Muchas de mis afirmaciones al respecto lo debo a los trabajos realizados y publicados bajo el título LA FIESTA DE LIBERACIÓN DE LOS OPRIMIDOS: RELECTURA DE Jn. 7.1-10.21. San José: SEBILA, 1981.

2. Philo, DE SPECIALIBUS LEQIBUS. XXXIII, 2, pp. 208-9.

3. Aileen Guilding, THE FOURTH GOSPEL AND JEWISH WORSHIP. --- A STUDY OF THE RELATION OF ST. JOHN'S GOSPEL TO THE ANCIENT JEWISH LECTIONARY. Oxford: Clarenton Press, 1960, p. 110. De forma creativa Thomas Hanks hace un estudio del año del

jubileo, relacionando a Is. 58 con la situación socio-política de Centroamérica en GOD SO LOVED THE THIRD WORLD: THE BIBLICAL VOCABULARY OF OPRRESSION. New York: Orbis Books, 1983, parte III.

4. J. Louis Martyn, "Glimpses into the History of the Johannine Community" en M. de Jonge, L' EVANGILE DE JEAN. Bibliotheca Ephemeridum Theologicanum Lovainiensium XLIX, 1975, p. 168. En esta línea R. Brown establece que una cristología más desarrollada coopera en la expulsión violenta de cristianos juánicos de la sinagoga, en LA COMUNIDAD DEL DISCÍPULO AMADO. Salamanca: Sígueme, 1983, pp. 45ss. H. Zorrilla, *op. cit.*, p. 147ss.

5. H. Zorrilla, *op. cit.*, pp. 140ss.

6. M. E. Boismard y A. Lamouille. L'EVANGILE DE JEAN, Paris: Les Editions du Cerf, 1977, p. 233; J. Tuñí, LA VERDAD OS HARÁ LIBRES: JN.8.32 Barcelona: Herder, 1973, p. 126; H. Zorrilla, *op. cit.*, p. 175.

7. Alan Culpepper, ANATOMY OF THE FOURTH GOSPEL, Philadelphia: Fortress Press, 1983, estudia detenidamente este aspecto estilístico donde el diálogo parte de una incomprensión, pp. 161s.

8. No se debe insistir mucho en la diferencia de sentido en el texto entre creer a Jesús (v.31) con dativo y creer en Jesús (v.30) con acusativo. Se pueden usar las dos expresiones intercambiablemente. Véanse los comentarios de R. Brown, EL EVANGELIO SEGÚN JUAN Madrid: Cristiandad, 1979, vol. I, p. 235; J. H. Bernard, GOSPEL ACCORDING TO ST. JOHN, Edinburgh: T. & T. Clark, 1976, II, p. 30; R. Bultmann, THE GOSPEL OF JOHN, Philadelphia: The Westminster Pres, 1976, p. 433; B. Lindars, THE GOSPEL OF JOHN, Grand Rapids: Eerdmans, 1972, p. 323.

9. Ignacio de la Potterie, LA VERDAD DE JESÚS, Madrid: BAC, 1979, p. 31.

10. José Miranda, EL SER Y EL MESÍAS, Salamanca: Sígueme, 1973, pp. 130,131.

11. Jon Sobrino, "La aparición del Dios de vidas en Jesús de Nazaret" LA LUCHA DE LOS DIOSES: LOS IDOLOS DE LA OPRESIÓN Y LA BÚSQUEDA DEL DIOS LIBERADOR. P. Richard *et al.* San José: DEI, 1980, p. 84.

12. José Tuñí, *op, cit.*, pp. 32ss., C. H. Dodd señala la tendencia de la filosofía platónica donde se ve la verdad como sinónimo de la realidad en LA INTERPRETACIÓN DEL CUARTO EVANGELIO, Madrid: Cristiandad, 1978, pp. 178ss.

13. I. de la Potterie, *op. cit.*, p. 19.

14. John H. Yoder, JESÚS Y LA REALIDAD POLÍTICA Buenos Aires: Ediciones Certeza, pp. 85ss.

15. Walter Klaassen, "The Meaning of Anabaptism", *The Menonite Brethen Herald*, 24 de enero de 1975, p. 7.

16. Ronald J. Sider, RICH CHRISTIANS IN AN AGE OF HUNGER, Downers Grove: Inter Varsity Press, 1977, p. 137.

17. Walter Klaassen, "The Meaning of Anabaptism", *The Christian*

Leader, 4 de marzo de 1975, p. 4.

18. Ben Ollenburger, "The Hermeneutics of Obedience" en ESSAYS ON BIBLICAL INTERPRETATION: ANABAPTIST-MENNONITE PERSPECTIVES, ed Willard Swartley, Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 1984, p. 59. Julio de Santa Ana, TOWARDS A CHURCH OF THE POOR, New York: Orbis Books, 1979, p. 165.

3

Teología de la liberación: Una evaluación

C. RENÉ PADILLA

La tarea de definir y evaluar "la teología de la liberación" es una tarea imposible. Lo es, no sólo por las obvias limitaciones de un artículo, sino porque estrictamente "la teología de la liberación" no existe. La expresión es útil, sin embargo, para referirse sintéticamente a toda una variedad de teologías que comparten características comunes, siempre que no se pierda de vista la heterogeneidad de las posiciones teológicas asociadas a esa descripción.

En el presente capítulo nos detendremos en lo que podría considerarse la marca distintiva de todas las teologías de la liberación, a saber, su entendimiento de la teología como una reflexión sobre lo que se hace, más que sobre lo que se cree. Al comienzo de la década de los setenta Gustavo Gutiérrez afirmaba que "la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una nueva manera de hacer teología".[1] Al final de la misma década Andrés Kirk afirmaba que "la novedad real de la teología de la liberación reside en su acercamiento metodológico".[2]

El acuerdo entre los dos autores, el uno un defensor y el otro un crítico de la teología de la liberación, justifica nuestro propósito de ver a la teología de la liberación desde la perspectiva de su énfasis en la praxis como el primer punto de referencia teológico. En la primera parte nos limitaremos a examinar este "acercamiento metodológico"; en la segunda haremos una evaluación crítica del mismo desde nuestra perspectiva.

I. UNA NUEVA FORMA DE HACER TEOLOGIA

Según Gustavo Gutiérrez, la teología tenía tradicionalmente dos tareas. En los primeros siglos de la iglesia la teología era concebida como

sabiduría y consistía primordialmente de una meditación sobre la Biblia, orientada al progreso espiritual. Más tarde, a partir del siglo XII, comenzó a ser vista como saber racional, una ciencia. Ambas tareas— dice Gutiérrez-- son funciones permanentes de la teología.[3] Hoy, sin embargo, han sido superadas por la teología como *reflexión crítica sobre la praxis*. Por cierto, esta manera de entender la teología no es totalmente nueva: *La ciudad de Dios*, de Agustín, por ejemplo, comienza con un análisis de los signos de los tiempos y sigue con una consideración de las implicaciones que éstos tienen para la comunidad cristiana. Hoy, sin embargo, hay un redescubrimiento de la centralidad de la "praxis histórica" y esto a su vez ha llevado a un redescubrimiento del papel de la teología como la reflexión crítica sobre la praxis. La teología viene a ser, así,

> necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica.[4]

Las tesis básicas de este acercamiento metodológico podrían sintetizarse en los siguientes puntos: 1) La "praxis histórica" es una condición *fundamental*, para el quehacer teológico; 2) la "situación histórica" es el punto de partida para la reflexión teológica; 3) la comprensión de la realidad histórica presente, mediante las ciencias sociales, es un aspecto esencial de la tarea teológica; 4) la reflexión teológica inevitablemente asume proyecciones ideológicas. Exploraremos brevemente cada una de estas tesis, dejando que los teólogos de la liberación hablen por su cuenta.

A. *La prioridad de la praxis*

Un presupuesto básico de la teología de la liberación es que el conocimiento verdadero de Dios equivale a la práctica de su voluntad. Según Míquez Bonino, dos bloques de material bíblico confirman este acercamiento, a saber, la literatura profética en el Antiguo Testamento y los escritos de Juan en el Nuevo Testamento. Para los dos —dice Míquez— el conocimiento de Dios no es conocimiento abstracto o teórico sino obediencia activa a las demandas concretas de Dios.[5] La obediencia es conocimiento de Dios. "No conocemos a Dios en abstracto y luego deducimos de su esencia algunas consecuencias. Conocemos a Dios en el acto sintético de responder a sus demandas".[6] Desde esta perspectiva, la praxis histórica siempre precede a la reflexión teológica. En palabras de Gutiérrez, "la teología viene después, es acto segundo".[7] Consecuentemente, la verificación de una posición teológica no se da en

términos de su armonía con verdades eternas, sino en términos de su eficacia en relación a un proyecto histórico concreto. “En última instancia, en efecto, la verdadera interpretación del sentido desvelado por la teología se da en la praxis histórica”.[8] En otras palabras, la verificación histórica es la única verificación posible de la teología.

¿Qué propósito tiene, entonces la teología? Como reflexión crítica sobre la praxis, la teología es una auxiliar de la pastoral. Asume las preguntas que surgen en el mundo, y cumple así una función crítica en relación a la iglesia; vuelve a las fuentes de la revelación y evita así que la pastoral caiga en el activismo; interpreta los “signos de los tiempos” y proclama su significado y desempeña así un papel profético y hace al compromiso liberador de los cristianos más radical y más lúcido. Apunta así al futuro a fin de transformar el presente.[9]

B. La situación histórica como punto de partida

¿Dónde comienza la reflexión teológica? Si la teología es la reflexión crítica sobre la praxis histórica, tiene que comenzar con la situación concreta donde se vive la fe en términos de acción. La situación histórica es por lo tanto el punto de partida. Como lo expresa Hugo Assmann:

> El “texto”...es nuestra situación. Ella es el “lugar teológico referencial primero”. Las demás referencias (“loci theologici”, Biblia, tradición, magisterio, historia de las doctrinas), aún cuando contienen la exigencia de una praxis siempre actualizada, no son el polo referencial primero de la “esfera de la verdad en sí” sin conexión con el “ahora” histórico de la verdad-praxis.[10]

En América Latina, como en el resto del Tercer Mundo, la situación está marcada por la presencia abrumadora de los pobres, a quienes se los percibe como no-personas. Si la teología ha de responder a preguntas que la gente hace en su propio contexto, no puede evadir las preguntas de estas no-personas. Según Gutiérrez, el problema que se le plantea a la teología en esta situación no es: “¿Cómo anunciarlo como Padre en un mundo que se ha hecho adulto?”, sino “¿Cómo anunciarlo como Padre en un mundo no humano?” ¿Qué implica decirle a la no-persona que es hijo de Dios?”.[11] La invitación a resignarse frente a la opresión y la explotación es totalmente inadecuada: la teología no debe ser usada jamás para disfrazar la injusticia. La tarea de la teología es, más bien, ayudar a los cristianos en su lucha por crear una sociedad caracterizada por la justicia y la liberatad.

Sin embargo, el cumplimiento de esta tarea requiere tanto una lectura de nuestra situación, con sus dimensiones sociales, políticas y económicas, como una lectura de la Biblia desde la perspectiva de solidaridad con los pobres. En otras palabras, requiere una "hermenéutica de liberación" en que se lee la Biblica, como dice Raúl Vidales, "desde la otra Biblia: la historia"[12] y se libera su poder revolucionario en nuestra situación. La teología de la liberación propone así una "circulación hermenéutica" entre dos textos en interacción dinámica. Cuando esta circulación es apropiada—dice Severino Croatto—la pregunta sobre si la reflexión teológica debe ir del texto a la situación histórica o de ésta al texto pierde todo sentido, puesto que los dos itinerarios son simultáneos.

> Lo que permite "entrar" en el sentido del texto es el acontecimiento presente; desde entonces, aunque uno comience por aproximarse al texto bíblico, ya lo está "precomprendiendo" desde su situación existencial, que para nosotros los latinoamericanos es la que sabemos.[13]

C. *El uso de las ciencias sociales*

Como ya se ha sugerido, en esta "nueva manera de hacer teología" la lectura de la situación histórica juega un papel importante. En consecuencia se incorpora el uso de las ciencias sociales a la tarea hermenéutica. Juan Luis Segundo detecta en este punto "la diferencia fundamental" entre un teólogo académico y un teólogo de la liberación, puesto que:

> este último se ve obligado a cada paso a poner juntas las disciplinas que le abren el pasado y las disciplinas que le explican el presente, y ello en la elaboración de la teología, esto es, en su intento de interpretar la palabra de Dios dirigida a nosotros, hoy y aquí.[14]

Hugo Assmann va más allá y afirma que la teología no sólo es "acto segundo" de la praxis, sino también "palabra segunda" en relación a la palabra primera de las ciencias sociales.[15]

La lógica que está por detrás del uso de las ciencias sociales es que para que la teología sea liberadora, no puede limitarse al estudio de las fuentes de la revelación (que de todos modos está condicionado históricamente), sino que requiere criterios racionales para juzgar la validez de la praxis. Pasó la etapa en que los cristianos podían estar satisfechos con un amor idealista: ahora tenemos los instrumentos para analizar la realidad social y hacer eficaz el amor por medio de la acción política.

Es aquí donde los instrumentos del análisis socio-económico marxista cobran importancia para la teología de la liberación. En contraste con la sociología funcionalista, la sociología marxista provee un diagnóstico global de la realidad histórica: muestra la dinámica que opera en las estructuras sociales y pone de relieve las causas (no sólo el fenómeno) de la pobreza en el contexto latinoamericano. Así con la ayuda del marxismo, se ve con claridad que la existencia de los pobres no se debe al infortunio sino que es el resultado de un sistema de injusticia. En palabras de Gutiérrez, "pobre es el oprimido, el explotado, el proletario, el despojado del fruto de su trabajo, el expoliado de su ser de hombre".[16] Cuando se ve esto, es inevitable concluir que lo que se necesita no es desarrollo económico sino un orden social totalmente diferente. Si la opresión-dependencia es el problema real, la respuesta no es el desarrollo sino la liberación. A menos que cambie el sistema, el desarrollo sólo beneficiará a los opresores. La única alternativa es por lo tanto una revolución que introduzca una sociedad diferente donde sea posible una existencia humana más auténtica.

La teología de la liberación acepta la "teoría de la dependencia", según la cual el subdesarrollo de los países pobres es "el subproducto histórico del desarrollo de otros países",[17] como una clave científica necesaria para la comprensión de la realidad latinoamericana. Naturalmente, sus defensores admiten que este análisis como cualquier otro de la realidad social, económica y política, está sujeto a revisión y corrección. Insisten, sin embargo, que actualmente es el mejor instrumento disponible para analizar la situación. Como lo expresa Oliveros: "Hasta el momento la teoría de la dependencia ofrece la interpretación más amplia y global de la pesada carga que aflige a nuestros pueblos".[18]

Los teólogos de la liberación afirman que en su análisis de la realidad social la sociología marxista provee una manera racional de hacer el amor más eficaz históricamente. El amor, si no va acompañado por una comprensión adecuada de la dinámica real de la sociedad, con toda facilidad puede caer en la trampa de los opresores. Para que el amor sea operativo en el plano histórico --un plano donde el ser humano es convocado a actuar como agente libre, dueño de su propio destino-- necesita una mediación histórica tan objetiva y concreta como sea posible. Vivimos en el mundo de hoy y por lo tanto no podemos reproducir modelos bíblicos: debemos hacer uso de la sociología que nos ayude a articular el amor históricamente.

D. *Teología e ideología*

Según el análisis socio-económico marxista, los pobres son pobres porque los ricos los explotan. La sociedad está consecuentemente caracterizada por una polaridad entre la clase social de los oprimidos y

la clase social de los opresores. Hay una lucha de clases. Se sigue que no es posible ponerse al lado de los pobres sin solidarizarse con una clase social y luchar contra otra. La neutralidad en esto es imposible: el conflicto social es un hecho, "y no hay nada más macizo que un hecho":[19] él que no lo admite no lo niega, se comporta en efecto como una parte del sistema imperante, al servicio de los opresores. "Forjar una sociedad justa pasa necesariamente hoy por la participación consciente y activa en la lucha de clases que se opera ante nuestros ojos".[20]

Viendo el problema del conflicto social desde una perspectiva global, tomar el lado de los pobres hoy significa concretamente, según la teología de la liberación, optar por el socialismo y contra el capitalismo.[21] Si alguien cuestiona que a la teología se le hagan planteos relativos a la opción entre el socialismo y el capitalismo, la respuesta es que si la fe no puede capacitarnos para escoger un sistema socio-económico para nuestro pueblo-- si la fe no puede verificarse históricamente— es simple y llanamente inútil. El esfuerzo por relacionar la Palabra de Dios a los eventos políticos--dice Juan Luis Segundo--se remonta a los profetas y al mismo Jesús, de manera que una teología que no haga esto, a pretexto de que el socialismo no asegura un futuro mejor, claramente abandona su función profética y se pone fuera de línea en relación a la "sensibilidad histórica" de Jesús hacia "los signos de los tiempos". En el mundo actual, la opción entre el capitalismo y el socialismo es una *cruz teológica*, y la teología no puede pretender ser neutral como si la derecha y la izquierda fuesen simplemente dos fuentes de proyectos sociales a ser juzgados por una razón situada en un punto exactamente equidistante entre las dos opciones. Dada su apertura al futuro, la sensibilidad histórica de izquierda es 'elemento intrínseco de una teología auténtica" y debe ser "forma necesaria de una reflexión donde la sensibilidad histórica se ha vuelto clave".[22]

Por supuesto, los teólogos de la liberación están conscientes de que al optar por los oprimidos se exponen a la acusación de parcialidad. Su respuesta es que su parcialidad ha sido aceptada conscientemente en base a criterios humanos por causa de la "obediencia de la fe" en una situación histórica concreta. Si la teología es *fides quaerens intellectum*--fe en busca de entendimiento--en función de una praxis histórica, no puede evitar la parcialidad. Una fe sin una mediación ideológica es muerta puesto que es irrelevante históricamente. En palabras de Segundo, "la fe no es una ideología, es cierto, pero sólo tiene sentido como fundadora de ideologías".[23] Si la teología no acepta su parcialidad conscientemente--añaden los teólogos de la liberación-- debe ser "desenmascarada" como una expresión ideológica de los intereses creados de la burguesía. Aquí nuevamente se hace obvia la necesidad de una hermenéutica que incluya el uso del análisis sociológico. De acuerdo con esto Juan Luis Segundo ha propuesto un "círculo hermenéutico" en que

se toman en cuenta cuatro dimensiones: 1) nuestra manera de experimentar la realidad, que nos conduce a la sospecha ideológica; 2) la aplicación de esta sospecha a la "super-estructura ideológica" en general y a la teología en particular; 3) una nueva manera de experimentar la realidad teológica, que nos conduce a la "sospecha exegética", es decir, la sospecha de que la interpretación bíblica común no toma en cuenta ciertos datos importantes; y 4) una nueva hermenéutica, es decir, una nueva manera de interpretar las Escrituras, que incluye todos los nuevos elementos ganados en el proceso.[24]

El propósito del círculo no es la formulación teológica en sí, sino la articulación de una teología liberadora. Tal teología necesariamente será *parcial* ya que en ella la palabra de Dios será "aquella parte de la revelación que hoy, habida cuenta de nuestra concreta situación histórica, es la más útil para la liberación a la que Dios nos llama y nos empuja".[25] Si entendemos el círculo hermenéutico—añade Segundo—, también entenderemos que la teología latinoamericana de la liberación es parcial precisamente porque "es fiel a la tradición cristiana y no al pensamiento griego"; que quienes la atacan por su parcialidad son aún más parciales, sin saberlo, "puesto que hacen de una parte de las Escrituras no sólo la palabra de Dios para ese u otros momentos semejantes, sino para todos los momentos, llevando así su parcialidad a amordazar la palabra de Dios".[26]

II. UNA EVALUACION CRITICA

No es posible hacer una evaluación de la teología de la liberación sin que uno se sienta como si estuviese frente a un apasionado teólogo-profeta que de entrada le sale al encuentro con las siguientes palabras de Jesús, que ha hecho suyas: "El que no es conmigo, contra mí es; y el que conmigo no recoge, desparrama". (Mateo 12:30) Claramente, el discurso teológico del liberacionista no es una disertación académica sino un mensaje profético. Su propósito no es informar o proponer teoría, sino llamar al arrepentimiento; no es invitar a considerar una nueva e interesante teoría teológica, sino desafiar al cristiano a encarar la necesidad de mostrar la eficacia histórica de su fe.

Habiendo sido entrenado en la manera de "hacer teología": en Estados Unidos y Europa, a mí me resultaría fácil refugiarme en los múltiples argumentos propuestos por teólogos anglosajones para descalificar a la teología de la liberación: que ésta tiene un colorido marxista; que apoya la violencia; que reduce el evangelio a sociología, economía y política; que hace un uso selectivo de la Biblia, o que está muy condicionada por la situación histórica. No echaré mano de estos argumentos sin pesar bien las cosas, sin embargo: no quiero eludir el desafío de la teología de la liberación y, menos aún el desafío de los pobres a favor de

los cuales se ha pronunciado la misma. Mi pregunta no es: ¿Cómo respondo a la teología de la liberación a fin de mostrar sus fallas e incongruencias? Es, más bien: ¿Cómo articulo yo mi fe en el mismo contexto de pobreza, represión e injusticia del cual ha surgido la teología de la liberación? En vista a mi propia historia familiar y de mi confesión de Jesucristo como mi Señor y Salvador, no puedo darme por satisfecho con argumentos que me exoneren de mi responsabilidad de hacer que mi fe cobre significado histórico. En esta actitud, acepto el desafío de teólogos comprometidos con "los de abajo" y ofrezco la siguiente evaluación de su metodología teológica como un intento de ver las implicaciones de la teología de la liberación para mi propia vida y ministerio.

La fe y la obediencia de la fe

A. *La teología de la liberación hace bien en poner énfasis en la importancia de la obediencia (la praxis) para el conocimiento de la verdad, pero corre el riesgo de caer en el pragmatismo.*

La teología en Europa y Norteamérica ha sido, por lo general, un ejercicio académico. Ha creído en la posibilidad de verdades "puras" que se derivan de las Escrituras (y tal vez de la Tradición) y se sistematizan o se aplican a los problemas éticos prácticos. En otras palabras, ha creído en la posibilidad de un conocimiento de la verdad separado de la práctica de la verdad. Como resultado, la revelación ha sido reducida a la comunicación de verdades abstractas y la fe ha sido intelectualizada.

La teología de la liberación está indudablemente en lo correcto cuando critica este acercamiento racionalista a la teología. Desde el punto de vista bíblico, el logos de Dios (la Palabra) se ha hecho "carne" (una persona histórica) y por lo tanto el conocimiento de este logos no es un mero conocimiento de ideas sino compromiso, comunión, participación en un nuevo estilo de vida. La verdad del evangelio es siempre verdad que se vive, no verdad que únicamente se conoce a nivel intelectual. "Un conocimiento correcto depende de una acción correcta. O más bien, el conocimiento se desvela en el hacer".[27]

Consecuentemente, la tarea teológica tiene como propósito "la obediencia de la fe".[28] El objetivo de la teología no puede ser menos práctico que el de la Escritura misma, la cual "está inspirada por Dios y es útil para enseñar y reprender, para corregir y educar en una vida de rectitud, para que el hombre de Dios esté capacitado y completamente preparado para hacer toda clase de bien" (II Timoteo 3:16, 17). La teología tiene que liberarse de su marco de referencia racionalista a fin de ponerse al servicio de la Palabra de Dios.

Este énfasis en la dimensión existencial de la verdad, sin embargo, no debe hacer que perdamos de vista el peligro del pragmatismo en que

la verdad se reduce a "lo que funciona". Si no hay posibilidad de evaluar la praxis en base a alguna norma que está por encima de la misma, queda abierto el camino para justificar cualquier praxis con tal de que funcione; el fin justifica los medios. A esto se podría responder que, desde la perspectiva de la teología de la liberación, la reflexión sobre la praxis es "a la luz de la fe". En efecto, Assmann mantiene que: para que una reflexión crítica sobre la praxis sea teología deberá haber la marca distintiva de la referencia a la fe y a las mediaciones históricas de esta fe (Biblia e historia del cristianismo).[29]

Si es así, entonces, ¿cómo puede la fe servir de criterio para evaluar la praxis, a menos que en ella haya un contenido cognitivo que está por encima de la praxis? Si la teología es la reflexión sobre la praxis a la luz de la fe, pero la fe es, según afirma Assmann, "praxis histórica liberadora",[30] entonces la teología es la reflexión sobre la praxis a la luz de la praxis. Juan Luis Segundo reconoce el problema cuando escribe:

> si el aporte cristiano está como suspendido de un compromiso previo revolucionario, éste aparece a su vez suspendido de una valoración correcta, no desviacionista, de la praxis sociopolítica. Una pre-comprensión supone otra. ¿O será que entran en círculo"?[31]

Por otro lado, si la eficacia histórica es el único criterio para verificar la teología, ¿qué contenido de verdad tiene una teología de la liberación que en un contexto de represión militar (para mencionar una sola limitación histórica) es totalmente incapaz de liberar a los pobres y a los oprimidos? Es cierto que la verificación histórica del cristianismo no es meramente una cuestión de apologética, ya que "el significado del cristianismo no puede abstraerse de su impacto histórico—para bien o para mal".[32] Pero, ¿quiere esto decir, entonces, que la revelación bíblica no ofrece nada en cuanto a criterios para verificar nuestra praxis histórica? Si la respuesta es negativa, el cristiano no tiene manera de discernir si está actuando como fiel discípulo de Jesucristo, en obediencia a su Señor, o meramente como defensor de una nueva ley, en obediencia a un programa político determinado.

Además, el acercamiento "praxiológico" a la teología supone que el compromiso con Jesucristo, basado en la revelación bíblica, no desempeña ningún papel en la comprensión *cristiana* de la realidad y que, por lo tanto, la praxis histórica del cristiano depende enteramente de un "análisis científico" que es el dominio de la razón humana independiente de la fe. En resumidas cuentas, estamos frente a un concepto "objetivista" de la ciencia, según el cual el trabajo científico tiene que ver con hechos y da como resultado un conocimiento puro, objetivo, impersonal, y frente a un *concepto "subjetivista" de la fe*, según el cual el conocimiento de Dios tiene que ver exclusivamente con un encuentro

existencial. Esta manera de entender la ciencia y la fe necesita corregirse en base a dos hechos: 1) que no hay ciencia sin presupuestos y, por lo tanto, no hay análisis científico de la realidad que no necesite verificación;[33] y 2) que el conocimiento de Dios (la fe) tiene un contenido cognitivo, aunque no puede reducirse al asentimiento intelectual de verdades racionales.[34]

A menos que se admitan estos dos hechos, no hay manera de evaluar la praxis del cristiano sin caer en un círculo vicioso y, consecuentemente, no hay posibilidad de que la teología sea una reflexión sobre la praxis "a la luz de la fe". Míguez Bonino reconoce que el cristiano no puede evitar el evaluar la praxis en base a criterios derivados de la revelación bíblica, así que escribe:

> La obediencia cristiana, ciertamente entendida como praxis histórica y por lo tanto encarnada en una mediación histórica (racional, concreta) incorpora, sin embargo, una dimensión que, utilizando lenguaje cristológico, no puede ser separada de esa mediación ni confundida con ella. En otros términos: ¿cómo determina la praxis histórica de un cristiano los eventos originales (o mejor dicho, los eventos "germinales") de la fe, a saber, los actos de Dios en Israel, el nacimiento, la vida, la muerte, la resurrección de Jesucristo y la esperanza del Reino? Si sobre este punto estamos condenados al silencio, en verdad estaremos renunciando a caracterizar tal praxis como obediencia cristiana.[35]

Si los eventos germinales de la fe han de afectar la praxis, la reflexión sobre las Escrituras es tan esencial para la tarea teológica como la reflexión sobre la praxis. Por supuesto, esta reflexión tendrá que llevarse a cabo en el contexto de la relación personal con Dios: su propósito no es meramente el conocimiento intelectual de la verdad revelada sino la obediencia de la fe. Sin embargo, los hechos de la revelación bíblica son también "hechos sólidos" y debemos reflexionar sobre ellos a fin de profundizar nuestra comprensión de su significado para la vida aquí y ahora. Conocemos en la medida en que obedecemos (y ése es el lado existencial de la verdad), pero estamos más capacitados para obedecer en la medida en que conocemos los mandamientos, promesas y juicios de Dios revelados en las Escrituras (y ese es el lado cognitivo de la verdad).

El *logos* de Dios es el *logos* encarnado, pero también es un logos que ha hablado y sus palabras (sus rhemata) son espíritu y vida. (cf. Juan 6:63) Uno no puede entender la enseñanza de Jesús a menos que esté dispuesto a hacer la voluntad de Dios. (Juan 7:17) Por lo tanto, quienes no están dispuestos a oír—a obedecer—su mensaje (*logos*), no pueden

entender sus palabras (*lalia*). (Juan 8:43) Así, pues, no hay entendimiento sin compromiso. Sin embargo, existe un mensaje (un *logos*) que ha de obedecerse y entenderse. Hacer la verdad no equivale a elaborar la verdad por medio de la praxis: es más bien practicar la verdad que nos ha sido revelada. Conocer la verdad no es una cuestión meramente de exégesis, pero, ya que el *logos* se ha hecho historia y Escritura, la tarea exegética jamás es optativa. La obediencia de la fe--la praxis--no se lleva acabo a pesar del texto bíblico, sino en diálogo con éste en su historicidad concreta. Si la teología ha de servir a la praxis, y si la praxis no es otra cosa que la fe que obra por el amor, la teología tiene que ser *simultáneamente* una reflexion crítica sobre la praxis y una reflexión crítica sobre la Palabra de Dios dirigida a la fe. La teología reflexiona sobre la praxis --la obediencia histórica concreta de la fe--y sobre la Palabra de Dios--la revelación de Dios que engendra y alimenta a la fe. La fe busca entendimiento *(fides quaerens intellectum)*, pero el entendimiento que busca resulta de la convergencia del conocimiento de la verdad de Dios encarnada en la historia. La fe cristiana no es una *gnòsis*, sino un estilo de vida, pero no un estilo de vida cualquiera, sino uno que se basa en la Palabra de Dios y se nutre de ella.

La conclusión es que si la teología ha de ser una reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la fe, la circulación hermenéutica entre el pasado y el presente, entre la Escritura y la situación histórica, es inevitable. La respuesta tanto a una teología racionalista, preocupada por la ortodoxia, como a una teología pragmática, preocupada por la ortopraxis, es una *teología contextual*, preocupada simultáneamente por la fidelidad a la Palabra de Dios y la pertinencia a la situación histórica.

La fe y la situación histórica

B. La teología de la liberación hace bien en poner énfasis en la importancia de la situación histórica, pero corre el riesgo de caer en un reduccionismo histórico.

La teología en Europa y Norteamérica generalmente ha permanecido ajena a la realidad socio-política, indiferente a las necesidades y el sufrimiento de los pobres. Marcada por la privatización de la religión que caracteriza al mundo occidental,[36] se ha refugiado en la esfera de lo conceptual donde no llegan los gemidos y las lamentaciones de los oprimidos.

La teología de la liberación ha criticado con justa razón esta postura. La revelación bíblica es una revelación histórica, y consecuentemente los cristianos no pueden eludir la pregunta relativa a la relevancia histórica de su fe. Si a Dios se le limita al aspecto “religioso” de la vida humana, la salvación queda totalmente fuera del campo histórico: es la

salvación de una mónada espiritual. En contraste con esta visión espiritualista de la salvación, las Escrituras ven a la persona como un ser humano completo, en quien el cuerpo es inseparable del espíritu. Nadie vive como espíritu descarnado.

Además, el Dios de la Biblia no es meramente un Dios que *actuó* en la historia; es el Dios que *continúa actuando*. Si la teología ha de ser fiel a las Escrituras, por lo tanto, no puede ser únicamente "teología de la Palabra"; tiene que ser teología de la Palabra *hecha carne*. Y en el contexto de la pobreza y la opresión, la teología (así como la predicación y la educación cristianas) tiene que ser liberadora; tiene que ser una denuncia del mal institucionalizado en las estructuras sociales y un anuncio del Reino de Dios y su justicia.

Sin embargo, cuando se concibe la situación histórica como "el texto", el "lugar teológico referencial" primero, se abre el camino para la subordinación de la Palabra al contexto humano. Se crea un "canon dentro del canon" y se reduce el Reino de Dios a fin de circunscribirlo a la historia. Como resultado, se lee la Biblia selectivamente. Esta habla sólo en relación a una situación histórica concreta y un proyecto histórico concreto; la primera interpretación y el segundo concebido sobre el presupuesto de que la Palabra de Dios no tiene nada que contribuir a estas tareas exclusivamente "racionales". La concentración de la hermenéutica en la ética y la política resulta así en una teología que no hace justicia a la totalidad de la revelación bíblica. Lo que no responde a los intereses de la praxis es puesto de lado como irrelevante. ¡No es un accidente que la teología de la liberación sea tan inadecuada en lo que se refiere a cuestiones que no guardan relación directa con la política o apuntan a la dimensión personal y suprahistórica del Evangelio! No tiene mucho que ofrecer, por ejemplo, en lo que ataña el sentido último de la vida humana. El hecho es de si la vida de la persona sólo tiene sentido en conexión con eventos históricos y públicos, entonces no tiene ningún sentido más allá de la muerte. Sin embargo, según la enseñanza bíblica el sentido de la existencia humana no se define exclusivamente en relación al proceso histórico sino también en relación con el destino último de la persona.

El asunto aquí no es abogar por un acercamiento individualista y ahistórico a la fe cristiana. Tal acercamiento no es sólo irrelevante políticamente sino también no-bíblico. La teología no puede cerrar los ojos a la necesidad de un proyecto histórico en que la fe se historice y se haga visible. Si es verdad que "la fe busca entendimiento", también es cierto que la fe busca un proyecto histórico.

Sin embargo, tiene que haber una mejor manera de relacionar lo público y lo privado, lo social y lo personal, la vida en comunidad y la vida interior del individuo, que la manera sugerida tanto por una teología ahistórica como por una teología inclinada al reduccionismo histórico.

De nuevo, la respuesta está en una circulación hermenéutica entre las Escrituras y la situación histórica. Si bien es cierto que la situación histórica plantea preguntas a las Escrituras (v.gr., ¿cómo anunciar a Dios como Padre en un mundo no humano?), también es cierto que las Escrituras plantean preguntas a la situación histórica (v.gr., ¿dónde estás tú?). "Las grandes preguntas a la Palabra del Señor vienen de la práctica cristiana",[37] pero también las grandes preguntas a la práctica cristiana vienen de la Palabra del Señor. Si la teología ha de ser la reflexión sobre la praxis a la luz de la fe, tendrá que leer la situación histórica a la luz de las Escrituras y las Escrituras a la luz de la situación histórica.

La fe y las ciencias sociales

C. La teología de la liberación hace bien en poner énfasis en la importancia de las ciencias sociales para la tarea hermenéutica, pero corre el riesgo de caer en un sociologismo.

La tradición teológica occidental generalmente ha colocado a la teología en moldes filosóficos. Bajo la influencia del racionalismo griego, se ha propuesto relacionarla con las corrientes de pensamiento contemporáneo, no con los problemas políticos y socio-económicos. Ha concebido la teología como "una forma de servicio intelectual a la Palabra de Dios",[38] y consecuentemente ha hecho la vista gorda a los problemas de vida o muerte que la gente común encara en su existencia diaria.

La teología de la liberación, por el contrario, ha escogido las ciencias sociales (especialmente la sociología y la economía) como compañeras de diálogo. Con justa razón ha visto que, ya que la Palabra de Dios se dirige a personas y éstas no viven en un mundo de ideas sino en un mundo histórico concreto, la reflexión teológica debe adoptar un acercamiento interdisciplinario, en diálogo con disciplinas que interpretan la realidad social. Las ciencias sociales se han convertido así en un aspecto esencial de la tarea hermenéutica.

El análisis marxista ofrece una interpretación global de la situación latinoamericana en términos de la sociología de la dependencia y la lucha de clases. La aceptación de la validez de ciertas percepciones contenidas en este análisis no significa necesariamente que uno se haya hecho marxista. Además, ningún cristiano puede negar con integridad el tono bíblico de muchas de las denuncias de la injusticia que forman parte del marxismo. Sin embargo, la pregunta es si la teología de la liberación en general no ha ido más allá de una aceptación de ciertas percepciones marxistas compatibles con la revelación bíblica, si no ha caído en una cautividad sociológica.

Por cierto, hay quienes mantienen que el análisis marxista es estrictamente un "análisis científico" de la realidad histórica y como tal

útil a la reflexión teológica. Por supuesto—añaden—, el análisis sociológico no puede ser neutro: para ser objetivo necesita una serie de hipótesis respecto a la dinámica de la historia, que apunten la dirección que debe seguir la acción; pero eso no significa que la teología de la liberación considere al marxismo como una teoría compuesta por fórmulas dogmáticas inalterables. Más bien, ve al marxismo como una teoría científica que "tiene que ser corregida, refinada, ampliada y suplementada" pero que "ha demostrado ser un instrumento útil para la proyección de una praxis histórica destinada a realizar las posibilidades humanas en la historia"[39] Caben aquí las siguientes preguntas:

En primer lugar, para aceptar el marxismo como teoría científica, ¿qué medidas se toman a fin de que el contenido cognitivo de la fe, implícito en todo compromiso cristiano auténtico, ejerza el debido control sobre esa teoría cuyas premisas filosóficas son parte de una cosmovisión materialista?[40] No es justo que se tilde de reaccionario a quien ve que algo ande mal cuando a la teología se le pide que no pretenda ser objetiva en la interpretación bíblica y se deje guiar por una supuesta objetividad científica en el análisis socio-económico. Como toda obra humana, tal análisis no está más exento de las relatividades de la situación humana que la interpretación bíblica: tanto la lectura de la Biblia como la lectura de la situación histórica están limitadas por el condicionamiento social. Por supuesto, cuando a una causa se la disfraza de análisis científico, se puede conferir a ciertos fines materiales la dignidad de la pasión moral, pero tal análisis hará poco en cuanto a clarificar los factores que hay que encarar en una situación histórica concreta.

En segundo lugar, para aceptar el marxismo estrictamente como teoría científica, ¿en base a qué se lo considera también como un proyecto histórico en el cual la fe encontrará la manera de tornarse históricamente eficaz? Cuando la teología de la liberación encuentra en el marxismo la estrategia para que los seres humanos "construyan el Reino de Dios"[41] desde ya en la historia, claramente se ha convertido en presa de una ilusión humanista que no está de acuerdo ni con la experiencia humana en la historia ni con la revelación bíblica. Estamos frente a un cautiverio sociológico de la teología, un sociologismo.

La alternativa no es una teología aislada de la realidad social, incapaz de percibir las penas y sufrimientos de los pobres y los oprimidos. Es más bien, una teología en diálogo con las Escrituras y la situación histórica concreta, preocupada por la manifestación del Reino de Dios a través de señales específicas que apunten al Reino que ya ha venido en Jesucristo y al Reino que está por venir.

La fe y el Evangelio

D. La teología de la liberación hace bien en poner énfasis en la importancia de reconocer el condicionamiento ideológico de la teología, pero corre el riesgo de caer en una ideologización del Evangelio.

La teología en Europa y Norteamérica, en términos generales, vive en un cautiverio ideológico. Esto es obvio para quienquiera que estudie el problema con ojos críticos. Abundan las ilustraciones de cómo la ideología puede distorsionar la verdad bíblica. Por ejemplo, la ausencia del tema de la violencia en un diccionario de ética cristiana,[42] la poca o ninguna atención al significado de "pobre" y "pobreza" en un erudito comentario sobre el Evangelio de Lucas; [43] la transformación de la afirmación de que "las 11 de la mañana del día domingo es la hora de la segregación racial en los Estados Unidos" en "una herramienta dinámica que asegura el crecimiento de la Iglesia".[44] Claramente, la teología que surge de círculos académicos noratlánticos con demasiada frecuencia sirve para justificar la ideología del *status quo.*

La teología de la liberación está en lo cierto cuando mantiene que ninguna interpretación bíblica es socialmente neutra. En palabras de Míguez Bonino:

> Toda interpretación de textos que se nos presenta (ya sea como exégesis o como interpretación ética o sistemática) debe ser examinada respecto a la praxis de la cual se origina...Concretamente, no podemos aceptar las interpretaciones que nos vienen del "mundo rico" sin sospechar, y preguntarnos por ello, qué clase de praxis reflejan, apoyan o legitimizan.[45]

Cuando se reconoce la relatividad de la exégesis, se puede intentar poner énfasis en el acercamiento científico a las Escrituras, a fin de reducir los efectos del condicionamiento social. Lo que sucede entonces es que la exégesis se torna en una disciplina académica para entretenimiento de unos pocos miembros de un club muy costoso y exclusivista; pero la interpretación bíblica continúa reflejando la situación histórica del intérprete. Así, pues, ninguna teología está exenta de la presión ideológica.

¿Hay salida de ese círculo vicioso en que la ideología determina la praxis histórica y ésta a su vez determina la teología? La respuesta de la teología de la liberación es que, en vista de la imposibilidad de la neutralidad, la Biblia debe leerse en base al análisis socio-económico marxista a fin de liberar su poder revolucionario. Si alguien objetara esta parcialidadad, el liberacionista respondería que "está en el destino de toda hermenéutica el conllevar una parcialidad conciente o inconciente. La exégesis es hecha desde un punto de vista partidario, aun

cuando pretenda y crea ser neutral".[46] Siendo así— añadiría—lo que importa es "elegir bien el compromiso y la parcialidad de nuestro punto de vista".[47]

Sin embargo, se requiere calar más hondo en el problema. Si se cree en la posibilidad de una lectura objetiva de la realidad histórica, ¿por qué no creer en la posibilidad de una lectura igualmente objetiva de las Escrituras? Aunque la objetividad científica absoluta es un mito, razón por la cual la "sospecha ideológica" es esencial en la hermenéutica, la interpretación bíblica está condenada al fracaso si de entrada se da por sentado que la comprensión objetiva del texto bíblico está totalmente bloqueada. Debemos dudar de nuestra objetividad, pero a la vez debemos acercarnos al texto con la esperanza de que nuestros prejuicios no impidan que las Escrituras nos hablen. Lo que Peter Berger dice respecto a las ciencias sociales se aplica igualmente a la interpretación bíblica: la objetividad es un ideal necesario para el entendimiento teórico y significa que uno se esfuerza por percibir la realidad aparte de las consecuencias que la interpretación tenga para la vida práctica; de modo que la objetividad en la metodología científica no es incompatible con un compromiso moral y con la acción que surja de éste.[48]

Además, ¿puede la fe seguir siendo auténticamente bíblica a menos que permita que las Escrituras juzguen libremente sus compromisos teológicos? Si tal juicio está vedado, el peligro de que el Evangelio sea desplazado por la ideología es ciertamente grande. La afirmación de que toda teología es una teología de clase servirá simultáneamente para desacreditar a la burguesa y apoyar a la liberacionista. Se abre así la puerta a un compromiso incondicional con un programa político con un sistema socio-económico que en la práctica podría resultar tan opresor como aquel que se quiere reemplazar.

Una mejor opción es una teología que lee la Biblia con la firme determinación de dejar que ésta hable, sin forzarla dentro de un molde teológico y sin imponer limitaciones a la Palabra de Dios. La alternativa no es: o una teología bíblica "pura", o una teología que intencionalmente pone al texto bíblico al servicio de la ideología. Hay una tercera opción: una teología que continuamente busca la coherencia entre las Escrituras y la obediencia presente por medio de un "acto sintético" en que el pasado y el presente—la Palabra y el Espíritu—se fusionan. Como Míguez Bonino ha señalado, los eventos de la redención tales como la muerte y resurrección de Jesucristo, son eventos del pasado pero también del presente, de tal modo que los textos bíblicos son portadores de una Palabra viva.

> Estos hechos, y consiguientemente el "kerigma" en el cual nos vienen, están presentes en nuestra lectura con todo el peso de su historicidad concreta tanto como en la plena eficacia de su dinamismo. Por esta razón, la hermenéutica teológica no puede

eludir el esfuerzo por acceder al texto mediante los instrumentos(históricos, literarios, de la historia de la tradición, lingüisticos) que las ciencias de la interpretación han creado.[49]

La teología es la reflexión sobre la praxis a la luz de la fe con miras a la obediencia a la totalidad del consejo de Dios. Representa, por lo tanto, una verdadera fusión de los horizontes del texto bíblico con los horizontes del contexto histórico. Ni el entendimiento de las Escrituras ni el entendimiento de la situación histórica concreta son adecuados a menos que constantemente interactúen y se corrijan entre sí. Por consiguiente, la alternativa tanto a la "teología de la Palabra" como a la "teología de la Praxis" es una circulación hermenéutica en que una comprensión más rica y más profunda de las Escrituras conduce a una comprensión mayor y mejor del contexto histórico. Y una comprensión mayor y mejor del contexto histórico conduce a una comprensión más rica y más profunda de las Escrituras desde dentro de la situación concreta y bajo la dirección del Espíritu Santo.

NOTAS

1. Gustavo Gutiérrez, TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. PERSPECTIVAS (Salamanca: Sígueme, 1973) p. 40. Para Juan Luis Segundo, igualmente "la teología más progresista en América Latina está más interesada en ser liberadora que en hablar de liberación. En otras palabras, la liberación no pertenece tanto al contenido sino al método usado para hacer teología frente a nuestra realidad". LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA (Buenos Aires: Lohlé, 1975), p. 13.
2. J. Andrew Kirk, LIBERATION THEOLOGY: AN EVANGELICAL VIEW FROM THE THIRD WORLD (London: Marshall, Morgan & Scott, 1979), p. 206.
3. *Op. cit.*, pp. 22ss.
4. *Ibid.*, p. 34.
5. José Míguez Bonino, CHRISTIANS AND MARXISTS: THE MUTUAL CHALLENGE TO REVOLUTION (London: Hodder & Stoughton, 1976), pp. 31ss.
6. *Ibid.*, p. 40. Cf. José Míguez Bonino, LA FE EN BUSCA DE EFICACIA (Salamanca: Sígueme, 1978), pp. 114ss.
7. *Op. cit.*, p. 35. Cf. Roberto Oliveros, LIBERACIÓN Y TEOLOGÍA: GÉNESIS Y CRECIMIENTO DE UNA REFLEXIÓN, 1966-77 (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1977), p. 109.
8. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 38.
9. *Ibid.*, pp. 34ss., passim.
10. Hubo Assmann, OPRESIÓN-LIBERACIÓN: DESAFÍO A LOS CRISTIANOS (Montevideo: Tierra Nueva, 1971), p. 141.

11. Gustavo Gutiérrez, "Praxis de liberación: teología y anuncio". *Concilium* 96 (1974), pp. 354-374.

12. Raúl Vidales, "Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación", LA NUEVA FRONTERA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA, ed. Rosino Gabelini (Salamanca: Sígueme, 1977), p. 46.

13. Severino Croatto, LIBERTAD Y LIBERACIÓN: PAUTAS HERMENÉUTICAS (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1978), p. 129.

14. Segundo, *op. cit.*, p. 12. En la misma línea, Oliveros afirma que "el uso de la racionalidad de las ciencias sociales, además de la filosofía, es aporte de la teología latinoamericana" (*op. cit.*, p. 115).

15. *Op. cit.*, p. 65.

16. Gustavo Gutiérrez, "Praxis de liberación y fe cristiana". LA NUEVA FRONTERA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA, p. 19.

17. Gutiérrez, TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, p. 118.

18. Oliveros, op. cit., p. 320.

19. Gutiérrez, op. cit., p. 355.

20. *Ibid.*, pp. 355ss.

21. Juan Luis Segundo, "Capitalismo-socialismo, crux teológica", LA NUEVA FRONTERA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA, pp. 223ss. Importantes para la comprensión del argumento de Segundo son sus definiciones de socialismo y capitalismo: "Llamamos aquí socialismo al régimen político en el cual la propiedad de los medios de producción está substraída a los individuos y entregada a instituciones superiores en cuanto a su preocupación para el bien común. Así como por capitalismo entendemos el régimen político donde la propiedad de los medios de producción está librada a la competencia económica"(*Ibid.*, p. 231).

22. *Ibid.*, p. 238.

23. Segundo, LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA, p. 124.

24. *Ibid.*, p. 45.

25. *Ibid.*, p. 45.

26. *Ibid.*

27. José Míguez Bonino, LA FE EN BUSCA DE EFICACIA, p. 116.

28. Cf. C. René Padilla, "Hermeneutics and Culture: A Theological Perspective", GOSPEL AND CULTURE, eds. John Stott & Robert T. Coote (Pasadena: William Carey Library, 1979), pp. 83ss.

29. Hugo Assmann, OPRESIÓN-LIBERACIÓN: DESAFÍO A LOS CRISTIANOS (Montevideo: Tierra Nueva, 1971), p. 67.

30. *Ibid.*, p. 97.

31. Juan Luis Segundo, MASAS Y MINORÍAS EN LA DIALÉCTICA DIVINA DE LA LIBERACIÓN (Buenos Aires: La Aurora, 1973), p. 94.

32. José Míguez Bonino, *op. cit.*, p. 118.

33. Cf. Malcolm A. Jeeves, THE SCIENTIFIC ENTERPRISE AND THE CHRISTIAN FAITH (London: Tyndale, 1969), pp. 33ss.

34. Cf. Arthur Holmes, FAITH SEEKS UNDERSTANDING (Grand Rap-

ids: Eerdmans, 1967).

35. José Míguez Bonino, *op. cit.*, p. 124.

36. Cf. Thomas Luckmann, INVISIBLE RELIGION: THE PROBLEM OF RELIGION IN MODERN SOCIETY (New York: Macmillan 1967).

37. Gustavo Gutiérrez, REVELACIÓN Y ANUNCIO DE DIOS EN LA HISTORIA (Lima: Miec/Jeci, 1977), p. 5.

38. Willie D. Jonker, CHURCH AND THEOLOGY IN THE CONTEMPORARY WORLD (Grand Rapids: Reformed Ecumenical Synod, 1977), p. 8.

39. José Míguez Bonino, *op. cit.*, p. 123.

40. Sobre la necesidad de que el contenido cognitivo de un auténtico compromiso cristiano ejerza un control respecto a las teorías científicas, ver: Nicholas Wolterstorff, REASON WITHIN THE BOUNDS OF RELIGION (Grand Rapids: Eerdmans, 1976).

41. Juan Luis Segundo, "Capitalismo y socialismo, cruz teológica", LA NUEVA FRONTERA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA, ed. Rosino Gabellini (Salamanca: Sígueme, 1977), p. 229. De acuerdo con Segundo, la convicción de que "las personas, tanto política como individualmente, constituyen el Reino de Dios, desde ya en la historia" es "algo...común y básico" para todos los teólogos de la liberación (*ibid.*).

42. Cf. John Macquarrie, A DICTIONARY OF CHRISTIAN ETHICS (London: SCM Press, 1967).

43. Cf. I. Howard Marshall, COMMENTARY ON LUKE (Grand Rapids, Eerdmans, 1978).

44. Cf. C. Peter Wagner, OUR KIND OF PEOPLE (Atlanta: John Knox Press, 1979), cubierta posterior.

45. José Míguez Bonino, *op. cit.*, p. 117.

46. Juan Luis Segundo, LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA (Buenos Aires: Lohlé, 1975), p. 34.

47. *Ibid.*, p. 35.

48. Peter L. Berger, PYRAMIDS OF SACRIFICE: POLITICAL ETHICS AND SOCIAL CHANGE (Garden City: Anchor Books, 1976), pp. 135ss.

49. José Míguez Bonino, *op. cit.*, pp. 127s.

4

El anabautismo y la teología de la liberación

LAVERNE A. RUTSCHMANN

Hasta hace poco, y a pesar de su población predominantemente cristiana, Latinoamérica había contribuido poco al pensamiento teológico. Sin embargo, los historiadores de la iglesia latinoamericana[1] señalan tres periodos creativos en su teología. El primero surgió en el siglo XVI, en oposición a la conquista de España, cuando algunos sacerdotes defendieron los derechos de los indios, en contraste con la postura de sobresalientes teólogos españoles que justificaban el sometimiento de la población nativa apelando al paradigma veterotestamentario de la guerra santa y al concepto agustiniano de la guerra justa. Para los invasores, la conquista de América se volvió una nueva cruzada en contra de poderes no cristianos, que en nada difería de la lucha de siglos contra los moros en la Península Ibérica, ni de los esfuerzos del medievo por arrebatarles a los turcos Tierra Santa. Por supuesto, el motivo fundamental era político y económico, pero entonces como ahora no faltaron teólogos que legitimaran las acciones del gobierno con una teología que sirviera de disfraz teológico.

Entre las primeras voces proféticas que se levantaron en defensa del indio se hallaba la de Antonio de Montesinos. Fue por medio de su predicación, como el célebre Fray Bartolomé de las Casas llegó finalmente a concientizarse y convertirse, luego de haber participado en la opresión del pueblo indígena de Cuba mediante las "encomiendas", sistema en que el trabajo y los recursos de los indios eran cruelmente explotados en beneficio del invasor español. Por su activa defensa en pro del pueblo indígena, Las Casas llegó a ser conocido como "el Protector de los Indios." Hubo muchos otros también, que creían en la evangelización no violenta y en el respeto por la lengua y la cultura indígenas; entre ellos se cuenta Antonio de Valdivieso, que sufrió el

martirio en Centroamérica y cuyo nombre identifica ahora a un centro cristiano en Managua, Nicaragua. A pesar de la sólida oposición que suscitaron sus esfuerzos, la situación de los indios mejoró un poco con las Nuevas Leyes puestas en vigor en 1542. La influencia profética de estos hombres del siglo XVI continúa hoy día en la lucha por la liberación de los oprimidos.

Durante los siguientes dos siglos y medio de colonialismo español y portugués hubo poca actividad teológica. Fue breve la vida de las escasas voces disidentes, como efectiva fue la inquisición. Sin embargo, el estímulo de las luchas de emancipación a principios del siglo pasado dieron nacimiento a un segundo periodo de creatividad teológica en Latinoamérica. Multitud de estudiantes universitarios y seminaristas abandonaron las aulas, junto con sus maestros, para unirse a las filas rebeldes.

Pero, una vez lograda la independencia, la teología pronto perdió su función crítica y revolucionaria, y se apresuró a legitimar la posición política y económica de las oligarquías criollas, a costa de las masas oprimidas. (Con "oligarquías criollas" nos referimos a los líderes políticos de ascendencia europea.) Algunos regímenes liberales de América Latina, que se oponían al poder tradicional del clero católico, vieron con buenos ojos la llegada de inmigrantes protestantes, e incluso de misioneros. Fue poco al principio lo que estos protestantes, con su teología importada, ofrecieron al desarrollo de una interpretación latinoamericana de la fe cristiana, pero hoy día los protestantes de América Latina suman millones y ya están en posibilidades de hacer su propia contribución al pensamiento cristiano de Latinoamérica.

Desafortunadamente, la liberación del colonialismo de España y Portugal no puso fin a la explotación imperialista. Muy pronto Gran Bretaña se erigió en el poder económico dominante de América Latina. A esta nueva forma de imperialismo se le llamó necolonialismo. Los poderes neocoloniales, a pesar de su poder económico y político, se hacen aún menos responsables de las víctimas de su explotación que el sistema cuyo lugar ocupan. Y aumenta su injusticia con la demanda de abundante materia prima y de mano de obra barata, aunada a la tendencia de exigir precios inflados por el producto de su industria. En el ocaso del poder neocolonial del Imperio Británico, otros países, y especialmente los Estados Unidos, han asumido tal función. Latinoamérica sigue siendo dependiente.

Como respuesta a la injusticia del neocolonialismo, ha surgido un nuevo periodo de creativa actividad teológica, cuyo efecto se siente ya por todo el mundo, conforme los cristianos latinoamericanos reflexionan en torno a las condiciones de los pobres a la luz de la Palabra. Al volver a las fuentes de su fe, impulsados por la tragedia de

nuestros días, han hecho descubrimientos que en nada difieren de los que hicieron los anabautistas radicales del periodo de la Reforma.

En febrero de 1985, enseñé durante todo el mes un curso sobre la historia de la teología en América Latina, como parte de un programa de capacitación regional de líderes, bajo los auspicios de las iglesias menonitas de Panamá, Centroamérica y México. En este tiempo estudiamos la historia del pensamiento católico y protestante en América Latina, centrando nuestra atención en el momento presente, en el que la teología ha llegado a su expresión más creativa. Reflexionamos en torno a varias áreas de convergencia entre la teología de la liberación y el anabautismo radical. Muchos líderes jóvenes de la iglesia latinoamericana, fieles a los puntos de vista de la Reforma Radical, han llegado a impacientarse ante ciertos énfasis y prácticas tradicionales. Están conscientes de que el legado teológico anabautista sólo puede ser efectivo si se le traduce a su propia situación como cristianos no violentos, en una región de guerra civil y de pobreza. Sienten un profundo interés por la teología de la liberación en cuanto que refleja preocupaciones anabautistas, pero también están conscientes de importantes divergencias entre las dos teologías. Muchos de estos líderes ejercen su ministerio en áreas de constante peligro, en donde víctimas inocentes se ven atrapadas entre las fuerzas de izquierda y de derecha. Ante tales condiciones, no basta la gracia barata. Los ídolos ideológicos que ocultan la realidad se hacen añicos. El discipulado se torna algo más que simplemente el seguir el ejemplo de Jesús, o incluso el optar por los pobres, para significar el llevar la cruz a cuestas en nombre de los oprimidos. Suscita la enemistad de los que viven holgadamente en Sión e insisten en que el Evangelio debe ser apolítico, postura que con su silencio legitima a los actuales regímenes opresores.

A fin de estudiar las áreas de interacción entre la teología latinoamericana de la liberación y el anabautismo radical, y sus intereses e interpretaciones comunes, lo mismo que sus desacuerdos, será menester considerar brevemente ciertas características del pensamiento liberacionista.

LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACION: ¿POR QUE AHORA?

La teología latinoamericana de la liberación es una teología para la cual ha llegado su momento. Aunque cuenta con paralelos en la predicación de Montesinos y Las Casas, del siglo XVI, sólo con el surgimiento de las ciencias sociales, que sucedió a la desacralización de la sociedad y al lento ocaso de la cristiandad, ha sido posible llevar a cabo la clase de investigación teológica que está dando a luz tales

expresiones nuevas de la fe cristiana. Tradicionalmente, las estructuras de la sociedad se han considerado sagradas, ordenadas por Dios y, por lo tanto, no sujetas a la investigación científica que pudiera conducir al cambio.

Conviene recordar que la teología de la liberación no es la única teología en América Latina, y que no cuenta con la lealtad de la mayoría de los líderes eclesiales. Dentro del catolicismo tradicional el conservadurismo tiene sus bastiones entre quienes están vinculados con la agricultura, la aristocracia terrateniente, y la gente que trabaja para ellos. Los intereses de la clase media se expresan en una teología que todavía ve en el desarrollismo la clave para mejorar la suerte de los pobres. En contraste, la teología de la liberación refleja las convicciones de las clases emergentes, a la cabeza de las cuales marcha un creciente número de obreros cristianos, lo mismo católicos que protestantes. La teología de la liberación expresa en parte las convicciones de las comunidades eclesiales de base, que se reúnen para estudiar la Biblia, adorar y convivir. Se calcula que, tan sólo en Brasil, existen más de 100,000 de estas comunidades.

Los estudiosos sociológicos modernos señalan el estado de dependencia del pueblo latinoamericano a través de su historia. Tal dependencia es política, económica, cultural, y teológica. Conforme la teología latinoamericana va llegando a la madurez, se torna cada vez más suspicaz ante los énfasis del Atlántico Norte, que responden a las necesidades de las naciones desarrolladas pero que difícilmente tienen pertinencia en el Tercer Mundo.

La teología de la liberación se puede estudiar desde varias perspectivas posibles.[2] Se le puede estudiar históricamente, buscando sus raíces en el Vaticano II. También se le puede abordar desde la perspectiva de la sociología funcional, que estudia la forma en que la iglesia se ha relacionado con las estructuras políticas y sociales en su historia. Se cuenta igualmente con el acercamiento empírico, que parte de la experiencia cotidiana de las víctimas de la violencia institucional y descarada. Al escuchar los relatos de quienes sufren y observan los resultados de la opresión, avalados por abundante evidencia estadística, resulta claro que la teología cristiana debe responder. Finalmente, se cuenta con el enfoque psicológico, con la profunda necesidad que experimentan los cristianos latinoamericanos por desarrollar su propia y autónoma interpretación de su fe, a la luz de las inauditas condiciones de su propia situación. Siglos de colonialismo han causado que los latinoamericanos subestimen su lugar en los asuntos mundiales.

LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACION: ¿A DONDE VA?

La teología de la liberación se puede describir como una teología del camino, más contextual que plenamente doctrinal. Los teólogos liberacionistas comparten ciertos objetivos y responsabilidades, lo que no indica plena homogeneidad doctrinal. Sin embargo, en este movimiento se halla unida gente con amplias diferencias. Al nivel de la praxis, las barreras confesionales tienden a desaparecer. La influencia de la teología de la liberación sigue irradiándose, a juzgar por el reciente forcejeo con el Vaticano, que se ve temeroso de la creciente influencia del pensamiento liberacionista.

Para los teólogos de la liberación, la teología es un acto secundario, una reflexión en torno a la praxis, a la luz de la palabra. El acto primordial, que normalmente es descrito como praxis hacia la liberación del pobre, ha sido ahora definido por Gustavo Gutiérrez[3] como la vida cristiana misma, con su contemplación mística y su participación activa en solidaridad con el pobre. Sólo sobre esta base es posible una palabra de Dios. Para el seguidor de Jesús, la reflexión teológica siempre halla su fundamento en la contemplación y en el compromiso. Esto presupone una experiencia de conversión que pone fin al poder del pecado personal y social, y el abandono de los intereses egoístas, volviéndose hacia el prójimo oprimido para compartir con éste o ésta su destino.

La *praxis*, que es un préstamo de la literatura marxista, se refiere al tráfico de ida y vuelta entre la teoría y la acción. En la teología de la liberación, la teoría se relaciona tanto con el análisis de la situación como con la exégesis de la palabra, lo que conduce a la acción, como lo sugiere Georges Casalís en lo que él llama circulación hermenéutica.[4] El diagrama de la página 65 ilustra gráficamente la interacción que se da entre la exégesis bíblica y la ciencia social, los dos intrumentos básicos para hacer teología de la liberación.

Los teólogos liberacionistas no pretenden ser objetivos, en el sentido de que se puedan abordar los problemas de América Latina fríamente. Su teología es una teología ubicada. Su contexto es el mundo de los pobres, de "los que no son personas". La imparcialidad es imposible para aquéllos cuya opción por los pobres y cuyo discipulado les exige un compromiso tanto ideológico como teológico que trabaje por la transformación de la sociedad.

La teología de la liberación es una afirmación del mundo, ya que es en el mundo en donde Dios actúa. Los cristianos deben unirse a otros que también procuran la transformación de las injustas estructuras sociales del presente. La iglesia en sí misma no es el instrumento de cambio al margen del mundo. El evangelismo no es simplemente una

escaramuza ocasional con el enemigo, ni es efectuar incursiones en territorio hostil para rescatar a las víctimas del pecado y reubicarlas en la iglesia como lugar de seguridad marginal. La voz profética debe hacerse oír en el mundo y en la iglesia, donde quiera que haya injusticia. Los cristianos deben identificarse con los pobres en su lucha, y ayudarlos a cobrar conciencia de su condición y del Evangelio que promete una nueva vida en un mundo transformado. Este ministerio sigue la línea trazada por los profetas del Antiguo Testamento, y por Jesús y sus seguidores.

SITUACION		**ESCRITURA**
Praxis		Práctica
Análisis		Exégesis
Ideología		Confesión de fe
Utopía		Esperanza
	Palabra Encarnada	
	Política Humana	
LIBERACION		**SALVACION**

Otra manera de describir el proceso de concientización y el desarrollo de la teología de la liberación es seguir la secuencia del círculo hermenéutico, tal como lo proyecta Juan Luis Segundo, de Uruguay.[5] Este círculo lleva al cristianismo preocupado a través de una serie de sospechas (ideológicas, teológicas y exegéticas), hacia una relectura y redescubrimiento de las Escrituras, al margen de los tradicionales encubrimientos ideológicos, teológicos y exegéticos.

Paralelo a la secuencia del círculo es el estudio de la función de la religión en la sociedad, especialmente a la luz de la investigación realizada por Christian Lalive D'Espinay, en Chile.[6] En línea con el enfoque funcionalista-sociológico de Henry Desroche, D'Espinay señala tres maneras en que la religión lleva a cabo su función. En primer término, puede realizar una función *integradora* en la legitimación de las estructuras de la sociedad. Este es su papel tradicional en una sociedad integrada donde el pluralismo religioso no existe. Como fuerza legítimadora, y conforme a la ideología dominante, sacraliza la estructura social, con frecuencia a costa del kerygma. La religión puede también protestar desde dentro del sistema, y desempeñar un papel *contestatario* en la sociedad. Esta es la posición reformista. No amenaza

al sistema, aunque sí procura el cambio. Finalmente, la religión puede también protestar desde afuera mientras una sociedad se desintegra, asumiendo así un papel de *rebeldía*. Esto coloca a la religión del lado de la revolución. De modo que, según Lalive D'Espinay, la religión puede conformarse, reformarse, o rebelarse. Puede legitimar, cuestionar desde adentro, o cuestionar desde afuera. La historia de la iglesia provee abundante material en apoyo de esta tipología. Hoy día hay pastores, sacerdotes y laicos que actúan dentro de la iglesia, en tanto que otros procuran reformarla, y aun otros se esfuerzan por alcanzar el cambio estructural.

La experiencia anabautista sugiere que la religión puede funcionar también como una fuerza contracultural. Esto puede adoptar la forma de evasión, de escapar del mundo para refugiarse en comunidades aisladas. También puede adoptar la forma de testimonio. Los grupos contraculturales pueden ofrecer los núcleos de una nueva sociedad, a la manera de luz y levadura en un mundo caído, que revelen el propósito de Dios para toda la humanidad.

Tanto el círculo hermenéutico como el estudio funcional de la religión en la sociedad señalan el papel de la ideología en la expresión de la fe. En la teología de la liberación el término *ideología* se usa de manera positiva y negativa. Para algunos, como Gutiérrez y Dussel, que siguen a Mannheim, el uso es siempre peyorativo, como un sistema de conceptos e imágenes que se usan para ocultar la realidad en beneficio de los poderosos, que desean perpetuar el orden existente. Sin embargo, según Althusser, la ideología es "un sistema de representaciones (imágenes, mitos, ideas y conceptos) que tiene su propia existencia y lugar histórico en el corazón de una sociedad dada."[7]

Nadie puede vivir en un vacío ideológico. André Dumas sostiene que la fe no puede existir sin una ideología, porque las ideologías representan el esfuerzo humano por dar sentido a la vida. Y hace notar Dumas que no es posible dejar nuestras ideologías a la puerta del templo cuando entramos a adorar.[8] Juan Luis Segundo considera que la fe sin ideología está muerta. Para Segundo, la fe trasciende a las ideologías y funciona críticamente en relación con ellas. Con todo, la fe no puede expresarse sin ideología.

Las ideologías son símbolos necesarios, pero hay que vigilarlas para que no se conviertan en ídolos.[9] Como lo ha enseñado Paul Ricoeur: "Nunca dejamos de destruir ídolos, a fin de permitir que los símbolos hablen."[10]

Probablemente sea el marxismo la ideología política más poderosa de nuestros tiempos. Como símbolo ideológico, puede ser útil; pero como ídolo, oculta la realidad y se torna un sistema político rígido que amenaza a la existencia humana. También el capitalismo es una ideología poderosa. Como ídolo, oscurece la realidad en tanto que

disfruta del apoyo legítimador de grandes sectores de la iglesia.

Los cristianos norteamericanos se muestran preocupados a menudo por lo que parece una fuerte dependencia del pensamiento marxista en el desarrollo de la teología de la liberación. En realidad, la teología de la liberación hace uso de la sociología marxista como instrumento de análisis de la situación en que el pobre existe. Pero esto no significa que para la mayoría de los teólogos latinoamericanos liberacionistas la ciencia social sea sinónimo de sociología marxista.

Los cristianos no podrán jamás aceptar una ideología atea, o una versión totalitaria de la historia que niegue la libertad del hombre. A diferencia del sociólogo secular, el teólogo cristiano sabe que, en el corazón mismo de la injusta realidad social en que vivimos, se encuentra el pecado. Pecado que nos separa de Dios y de nosotros mismos. Gutiérrez insiste en que, como cristianos, debemos apelar a nuestras propias fuentes de fe.[11] Pero hay quienes, como Hugo Assmann, conceden mayor importancia al análisis social que a las tradicionales fuentes de autoridad cristianas. Para Assmann, tal análisis es "el texto", primer punto de referencia para hacer teología.[12]

Es evidente que la mayoría de los teólogos liberacionistas encuentran ciertas perspectivas marxistas de utilidad para el análisis social. Otros darían el siguiente paso y aceptarían la estrategia marxista, en lo que consideran el periodo de transición hacia la construcción del nuevo orden. Esto demanda ciertas limitaciones de la libertad del hombre, y un rechazo al pluralismo que, según Dussel, bajo las circunstancias actuales puede actuar como una ideología reaccionaria que provocaría divisiones e imposibilitaría el cambio. Dussel prevé el día en que la diversidad será necesaria, pero que no se debiera matar al niño antes de que éste nazca.[13] Sin embargo, Dussel expresa profundas dudas en cuanto al uso de categorías marxistas y cuestiona la posibilidad de ser marxista en economía y cristiano en cuestiones de fe, por lo que señala que en las teorías económicas de Marx subyace toda una ontología.[14] Lo cual no significa que un cristiano no deba optar por el cambio social. No puede haber un cambio social efectivo en América Latina si en un continente donde la religión es todavía un *a priori* los cristianos no participan.

Para muchos teólogos liberacionistas la exégesis bíblica es el instrumento primario para hacer teología. Mediante la obra de Paul Ricoeur, J. Severino Croatto[15] y muchos otros, los estudios bíblicos han adoptado nuevas formas que han enriquecido la productividad teológica en América Latina. Las comunidades eclesiales de base en Brasil y Perú, lo mismo que en otras áreas de América Latina, hallan en la Biblia pautas para su vida en comunidad. Este nuevo acercamiento al estudio de la Biblia puede verse en expresiones tales

como *relectura, contextualización, reserva del sentido, y distanciamiento.* El texto releído es el canon completo. Poco es el interés que se muestra por la historia del texto, aunque se acepta la obra de los estudiosos críticos. El elemento de importancia lo constituye el significado del texto canónico en la situación presente, una reserva de sentido que, al ampliar la intención original, hace que el texto tenga pertinencia hoy día. El mensaje del texto se ve enriquecido en proporción a su distancia de la fuente original.

LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACION Y EL ANABAUTISMO RADICAL: ¿QUE TIENEN EN COMUN?

En nuestro diálogo con la teología de la liberación, la visión anabautista del siglo XVI presenta un importante marco de referencia. Aunque el contenido de esta visión ha sido investigado de múltiples maneras desde que fue postulado primeramente por Harold Bender, en 1943,[16] vale la pena recordar los tres niveles interrelacionados a los que Bender se refería, es decir, el discipulado, la iglesia de creyentes, y la ética del amor y de la no resistencia.

Para los primeros anabautistas el discipulado significó, tanto para el individuo como para la comunidad de creyentes, la transformación de la vida mediante el sufrimiento con Cristo. La fe en Jesús significaba más que un mero asentimiento intelectual, o una espiritualización del mensaje cristiano que niega al mundo. A diferencia del énfasis de Lutero sobre la fe, a los primeros anabautistas les preocupaba más el discipulado. Las célebres palabras de Hans Denck, "conocer a Cristo significa seguirlo en la vida", reflejaban las convicciones de todos los verdaderos anabautistas. Para ellos, la fe y la teología no eran fines en sí mismos. La fe sólo puede expresarse siguiendo a Jesús, lo cual se hizo posible por la gracia de Dios mediante el perdón de los pecados y la creación de la nueva humanidad.

Su concepto de la iglesia también difería del que sustentaban otros reformadores. El énfasis en el discipulado presupone una decisión madura que sólo los creyentes pueden tomar. El bautismo de infantes, tan fundamental para el patrón medieval del cristianismo, fue rechazado, lo que constituía una amenaza para aquella supuesta sociedad cristiana.

La ética de la no violencia es congruente con el llamado al discipulado y con el énfasis en la iglesia de creyentes. Los primeros anabautistas aceptaron el modelo de amor redentor del siervo sufriente como fundamento de su vida como discípulos. En vez de tomar la espada, el cristianismo toma la cruz en solidaridad con Cristo y con el oprimido.

Aunque el movimiento de reforma del siglo XVI tuvo lugar en un

mundo totalmente distinto, hay muchos paralelos con las condiciones que hoy día prevalecen en América Latina. El cristianismo, entendido como cultura que une a la iglesia y el estado sin que medien divisiones o disensiones de carácter religioso, se resiste a morir en las antiguas colonias españolas y portuguesas. Hay muchos que siguen viendo con nostalgia la obligatoria unidad política y religiosa del pasado. El Anabautismo radical confrontó a la cultura del cristianismo del siglo XVI, de tal manera, que hoy día es posible el pluralismo. Y aunque la teología de la liberación difícilmente es pluralista en su postura, representa no obstante un rompimiento decisivo con el tradicionalismo católico.

La parte restante de este capítulo se dedicará a estudiar la interacción entre la teología de la liberación y el anabautismo, en cuatro campos: la fuente y naturaleza de la autoridad, la identificación y papel que desempeña el pueblo de Dios en la lucha liberadora, el lugar de la cristología en el pensamiento y la acción cristiana, y el asunto de las metas de la escatología.

1. FUENTE Y NATURALEZA DE LA AUTORIDAD

Tradicionalmente el catolicismo ha colocado a la Escritura y la Tradición en el mismo nivel de autoridad. Sin embargo, en la teología de la liberación el estudio científico de la situación social también es considerado autoritativo. Como en la circulación hermenéutica de Casalís, la Escritura y la situación son los dos "textos" sobre los que se construye la teología. El protestantismo mantiene la tradición de la palabra externa de la Biblia y la palabra interna del Espíritu en la experiencia cristiana. La Biblia proporciona el fundamento para juzgar la validez de la palabra interna. Tal relación se expresa normalmente en términos de doctrina pura. En el anabautismo primitivo estas dos palabras se reflejan en los evangélicos centrados en la Biblia y en los espiritualistas centrados en la experiencia.

Ya hemos visto que los teólogos liberacionistas usan ciertos conceptos claves en su exégesis. La "relectura" de la Escritura sugiere que el significado original del texto no se agota en la intención original del autor. Hay una "reserva de sentido", una dimensión más rica del texto, para cada situación cambiante. Lo que no significa que haya un nuevo sentido, ya que siempre hay continuidad con el pasado. El significado del texto se enriquece, a causa de su distancia de su aparición inicial, mediante las interpretaciones acumuladas, que son el fruto de siglos de estudio. Pero sobre todo, el texto en todo su significado queda en libertad de ser aplicado de un modo nuevo en cada situación cambiante. Esto, en español, se conoce como *distanciamiento.*

No hay, sin embargo, un consenso final entre los pensadores liberacionistas en relación con la autoridad en la teología. Hugo Assmann, como ya hemos visto, habla de la situación en términos de "el texto", primordial punto de referencia teológico. Otros puntos de referencia, como la Biblia, la tradición, el magisterio y la historia del dogma, no son primordiales, a menos que se les coloque en relación con la praxis-verdad de la situación.[17] Gustavo Gutiérrez, sin embargo, insiste en que la autoridad teológica debe tener como base fuentes cristianas.[18] Pablo Richard, por otra parte, al comentar sobre el uso de la Biblia en las comunidades eclesiales de base latinoamericanas, hace notar que nunca se considera a la Biblia como una referencia fundamental en sí misma. La Biblia misma apunta a su referencia básica como la experiencia de Dios en la historia de los oprimidos. La Biblia presenta criterios de discernimiento y es un medio para comunicar a otros la experiencia cristiana. Para Richard, la palabra no es tanto la Biblia en sí misma como la capacidad de la Biblia para hacer que podamos discernir y comunicar a otros la experiencia cristiana.[19]

Aunque el anabautismo tiene como fundamento la autoridad de la palabra, en el siglo XVI no se llegó a un acuerdo en cuanto a la relación entre la palabra interna y la externa. Hans Denck, místico y espiritualista, depositó la autoridad primaria en la palabra interna del Espíritu.[20] Otros anabautistas, como Conrado Grebel, Menno Simons y Pilgram Marpeck, invirtieron los papeles. Para ellos, el Nuevo Testamento era la nueva Torah. Los racionalistas de la Reforma Radical sujetaron ambas palabras a la razón y la conciencia. Para ellos, como lo sugiere Williams, el culto se volvió un periodo de estudio y la iglesia una escuela de ética.[21]

Los primeros anabautistas normalmente interpretaban el Nuevo Testamento de modo bastante literalista, pero el Antiguo Testamento quedaba sujeto a interpretaciones tipológicas, y hasta alegóricas, conforme a las prácticas previas a la Reforma. En cuanto a los libros Apócrifos o Deuterocanónicos, los anabautistas mostraron una actitud más positiva que los otros reformadores. Hasta entonces no había un consenso en cuanto a la extensión del canon veterotestamentario.

Para la Reforma Radical el papel de la comunidad hermenéutica era fundamental. La palabra de Dios debe interpretarse en la comunidad, donde el Espíritu de Cristo está presente (Mt. 18.20).

Aunque muchos teólogos latinoamericanos formulan la cuestión de la autoridad bíblica en términos que difieren de la mayoría de los anabautistas, y aunque no parecen preocuparse por las formas más radicales de la crítica bíblica, para la mayoría, la Biblia es todavía la fuente fundamental de autoridad. Claro que, tradicionalmente, la Iglesia Católica Romana ha insistido en su derecho exclusivo a

interpretar las Escrituras, lo cual redundó en limitado contacto con la Biblia por parte del laicado. ¿Por qué, entonces, estudiar la Biblia, si no se puede confiar en las propias conclusiones? Con todo, a partir del Vaticano II la Biblia es ampliamente leída.

En el círculo hermenéutico de Segundo, el punto decisivo en su serie de sospechas es la liberadora relectura de las Escrituras. Los primeros anabautistas también fueron liberados por medio del estudio de la Biblia, lo que les condujo a rechazar las alienantes estructuras sociales, políticas y eclesiásticas de su tiempo. Por causa de su convicción de que Dios les hablaba de un modo nuevo a través de Su palabra, hallaron el valor para desafiar a la iglesia y el estado, incluso llegando hasta el martirio.

Releer la Biblia en una situación nueva significa permitir que su mensaje se contextualice de tal manera que resulte afín a las festivas celebraciones del periodo veterotestamentario. Tales festividades, en contraposición a lo que popularmente se piensa, no eran fundamentalmente conmemorativas, y mucho menos expresiones del eterno retorno, sino más bien actualizaciones de los grandes hechos de Dios, quien en forma renovada sigue actuando en cada generación, si bien la forma corresponde a los paradigmas de antaño.

2. EL PUEBLO DE DIOS

Otra área importante de interacción entre el anabautismo y la teología de la liberación tiene que ver con el concepto de pueblo de Dios. La divergencia entre estas dos teologías se acentúan más en este punto. Aunque el pensamiento liberacionista tiene poco en común con el cristianismo medieval, ciertas descripciones del pueblo de Dios en la nueva teología sugieren la posibilidad de una nueva síntesis iglesia-mundo. El lugar especial que se concede a las clases sociales marginadas y a aquéllos que trabajan en pro de su liberación sugiere el peligro de una nueva iglesia popular, en la que el bautismo de pobreza ocupe el lugar del bautismo de infantes, tal como se halla en el cristianismo tradicional.

En la teología de la liberación, la acción directa de Dios en el mundo con frecuencia se describe sin referencia a la mediación de la iglesia. La zona limítrofe entre la iglesia y el mundo ha sido diluida. Sin embargo, para Gutiérrez, la iglesia como pueblo fiel de Dios tiene la responsabilidad de anunciar las buenas nuevas del reino de vida. Es en la iglesia verdadera en donde se celebra la eucaristía, en memoria del amor y fidelidad de Jesús, y en el ministerio de los pobres, con quienes los cristianos comparten sus angustias y su gozo en la resurrección. En general, sin embargo, el énfasis anabautista en la continuidad con la comunidad abrahámica en su llamado y misión, demanda un concepto

de la iglesia más sectario, como cuerpo de creyentes que mantiene su propia identidad y, no obstante, tiene la responsabilidad de ministrar en el mundo.

La teología de la liberación rechaza todos los dualismos. Bajo Dios la historia es una. La relación entre lo sagrado y lo profano, o entre lo espiritual y lo físico, es dialéctico, dos dimensiones de una realidad. Según Walter Klaassen,[22] también el anabautismo radical del siglo XVI rechazó estos dualismos, que tendían a ser alienantes, en su lucha con el cristianismo tradicional. Sin embargo, la distinción entre la iglesia y el mundo se mantuvo de manera mucho más definida que en la teología de la liberación en nuestros días.

El paradigma veterotestamentario fundamental para la teología de la liberación es el Exodo, medular acto salvífico de Dios.[23] Se cree que, en torno a este núcleo, fueron agregadas otras tradiciones, tales como los relatos de la creación y las historias de los patriaracas. Para los anabautistas, el paradigma fundamental es abrahámico, que incluye su trayectoria histórica a través del Antiguo Testamento y que abarca al Exodo, lo mismo que a otros grandes acontecimientos en la historia de Israel, especialmente la secuencia que conduce al siervo sufriente de Isaías, plenamente realizado en Jesús y Su iglesia. El lugar de las comunidades eclesiales de base en América Latina, que es tan importante para la formulación de la teología de la liberación, muestra igualmente afinidad con el énfasis anabautista, en el modelo abrahámico del Siervo Sufriente.

Hace unos cuantos años en San José de Costa Rica, escuché a Leonardo Boff hablar de los orígenes de este movimiento comunitario en Brasil. Una víspera de Navidad de la década de los años 50, un grupo de cristianos católicos de una pequeña ciudad brasileña se dirigía a su parroquia al caer la tarde. Al llegar, encontraron cerradas las puertas, y el santuario envuelto en la penumbra. De vuelta a casa, pasaron cerca de varias iglesias protestantes, profusamente iluminadas y donde los cristianos cantaban con gozo sus villancicos navideños. Quedaron preguntándose por qué no podían ellos celebrar su fe, en ausencia de un sacerdote, a la manera de los protestantes. Se pusieron en contacto con su obispo, y éste les dio permiso para reunirse como laicos. El movimiento creció, y ahora se cuentan cientos de miles de personas entre sus adeptos. Con frecuencia, el líder en estas reuniones es alguien que ha sufrido por la fe bajo la presión del gobierno y, por lo tanto, se ha ganado el derecho de ser oído. Se lee la Biblia. Se cantan himnos. Se dedica tiempo a compartir experiencias y a considerar los problemas de la comunidad. La gente habla de su experiencia de conversión, de lo que antes eran y de lo que ahora son, de la nueva vida que han hallado en la comunidad de creyentes.

Este concepto comunitario del pueblo de Dios tiene mucho es común con el anabautismo primitivo: una comunidad de creyentes reunidos y disciplinados, que discierne y comparte con otros, que se siente responsable del otro, pero cuyo deseo de servir se extiende a toda persona.

En las dos teologías se halla también presente la cuestión de la responsabilidad del pueblo de Dios ante la historia. En las Escrituras el reino de Dios se presenta como don y como tarea. Los anabautistas creen que la gracia, el don, demanda acción, pero también creen que esta acción no debe contradecir la meta final de paz y justicia. La naturaleza de la lucha para el establecimiento del reino es diferente en las dos teologías. Los anabautistas están convencidos de que Jesús, aunque fuertemente tentado a tomar el sendero revolucionario de los zelotes, rechazó el uso de la violencia, y de que también rechazó las metas de éstos, en sí mismas reaccionarias, de reinstaurar la ley y las antiguas instituciones políticas y religiosas. Son pocos los teólogos de la liberación que son pacifistas, pero concuerdan con que Jesús no era Zelote, aun cuando haya sido crucificado como tal. A Jesús no le interesaba la restauración del pasado; más bien, esperaba una nueva manifestación de la presencia de Dios en el reino.

En la comunidad abrahámica del Siervo Sufriente, la lucha de clases se resuelve sin violencia, en la convivencia fraterna de los discípulos. Y aunque los liberacionistas simpatizan con esta postura, no limitarían sus esfuerzos a la vida e influencia de una pequeña comunidad de cristianos. La no violencia es vista como pasiva, cuando no evasiva. Están convencidos de que hay bases bíblicas para oponerse a la injusticia mediante la violencia física, cuando otros métodos fallan.

3. CRISTOLOGIA

Durante muchos años los teólogos de la liberación han lamentado que entre sus filas no se hayan realizado más estudios cristológicos. La cristología, lo mismo que otras doctrinas cristianas, debe ser representada en cada nueva situación. La pregunta en Mateo 16.15, "¿Quién dicen ustedes que soy yo?", debe obtener una respuesta en cada generación. Una importante obra cristológica la ha realizado Leonardo Boff,[24] y más recientemente Jon Sobrino,[25] de El Salvador.

Los anabautistas del siglo XVI a menudo se vieron seriamente divididos en su modo de entender a Jesucristo. Algunos, como Melchor Hoffman, Menno Simons y Bernhard Rothmann, en su esfuerzo por mantener la pureza de la naturaleza humana de Jesús eran docetistas, pues negaban la participación de María en Su humanidad. Esto en nada difería de la antigua enseñanza monofisista ni de la doctrina

católica de la inmaculada concepción de María, que, aunque diferente, opera con el mismo objetivo. No captaron aquellos anabautistas que nuestra esperanza como seres humanos depende de lo que Dios pueda hacer con nosotros como hombres y mujeres, sino que hicieron hincapié en el aspecto divino de la persona regenerada. Otros, como Hans Denck y Hans Hut, se plegaron a una cristología del Logos, característica del misticismo cristiano, que corría el riesgo de perder la dimensión histórica. Sin embargo, los Hermanos Suizos y Marpeck mantuvieron las formulaciones ortodoxas. Todos ellos estaban de acuerdo en que el discipulado abarca el tomar la cruz de Jesús y participar en Su sufrimiento, y no sólo el seguir Su ejemplo o el sufrir por El. Según entendían ellos, su sufrimiento por estar *con* El era un acto redentor.

La teología de la liberación representada por Sobrino toma como punto de partida al Jesús histórico. Una renovación de la fe comprende siempre un encuentro con el Jesús histórico. Las afirmaciones históricas dogmáticas tienen su lugar, pero representan el punto de arribo de generaciones anteriores. Para nosotros, empezar por el dogma es partir de donde terminarón las generaciones que nos antecedieron, con sus conclusiones y sin la disciplina de empezar por donde ellos empezaron con la vida de Jesús. Tal razonamiento es deductivo y pasa por alto al Jesús histórico como fuente de nuestra fe.

Sobrino hace un llamado a la "desmanipulación" de la cristología.[26] Otros, como Bultmann, se han embarcado en un proceso de desmitificación, sin entender que Cristo es manipulado ideológicamente para ocultar estructuras injustas. Los liberales del siglo 19 intentaron liberar del dogma a Jesús, haciendo hincapié en la dimensión histórica de Su vida. No se dieron cuenta de que su Jesús era idéntico al ideal de la imagen burguesa de un cristiano liberal de su tiempo. Sobrino hace notar que Cristo ha sido manipulado mediante la espiritualización, de tal manera que, en la teología tradicional, éste ya no tiene pertinencia para el pobre. Tanto la teología de la liberación como el anabautismo encuentran en Mateo 25 el llamado a actuar en favor de los oprimidos, en quienes Cristo está presente.

En el bautismo, Jesús aceptó el papel de siervo de los cantos isaianos; proclamó el Nuevo Pacto, se declaró a sí mismo luz de las naciones y el que ofrece vida a los oprimidos mediante su propia muerte. En su bautismo, fue declarado Hijo de Dios en el lenguaje del Siervo de Isaías 41.1. Para Jesús, la función del Mesías liberador se cumplía mediante el sufrimiento. El triunfo vino más tarde, y a un nivel diferente del que la esperanza judía popular tenía en mente.

Las acciones de Jesús fueron liberadoras, en favor del pobre más que en favor de la nación. No hay liberación para un pueblo que mantiene estructuras sociales y religiosas injustas. Jesús no correspondió a

las expectaciones populares de un opulento salvador militar. Los ricos, con pocas excepciones, rechazaron a Jesús. Murió a manos de los ricos, pero Su muerte fue liberadora porque desenmascaró a los opresores y se identificó con las víctimas de éstos. Devolvió a la ley su lugar como palabra liberadora, liberándola de sus ataduras legalistas. Cumplió con el papel de sufrimiento redentor del Siervo Sufriente. Su fe llevó fruto en Su resurrección, evento histórico y símbolo excelso de esperanza para todos los que se hallan sujetos a los poderes de la muerte.

Las afirmaciones anteriores muestran lo que las dos teologías tienen en común, en relación con la vida y obra de Cristo. Pero, como ya hemos visto, existen diferencias evidentes en el concepto de discipulado. En la teología de la liberación, el discipulado es llamado a optar por el pobre en su lucha. En el anabautismo radical, el seguidor de Jesús no sólo opta por el pobre sino que, además, es llamado a participar en el sufrimiento de Cristo, quien se halla en los desposeídos e indefensos (Mt.25).

4. ESCATOLOGIA

Tanto la teología de la liberación como el anabautismo esperan el establecimiento del reino de Dios en la tierra, la nueva humanidad en una sociedad justa. Para Müuntzer, y los munsteritas después de él, tal visión era clara, a pesar de graves errores. Sin embargo, se nos ha enseñado a espiritualizar el reino, relegándolo al cielo o, en el mejor de los casos, a un reino milenial en la tierra sumamente espiritualizado. Para Jesús y el pueblo judío de Su tiempo, el reino era muy terrenal y bien definido, sólo que para Jesús no habría de establecerse mediante métodos de este mundo, ni interpretarse conforme a los valores seculares (Juan 18.36).

Desde el llamado de Abraham, la fe bíblica es la celebración de la historia en la trayectoria de promesa y cumplimiento. Sometidos a Dios, hay confianza en el futuro. La fe bíblica rompe con el mito tradicional, y casi universal, del eterno retorno. Gracias a la promesa de Dios es posible hacer frente al terror de la historia (Gn. 12.1-3).

Para muchos cristianos, la escatología es una evasión de la responsabilidad histórica y de la historia misma. Ante la persecución, los anabautistas no han sido ajenos al intento de escapar del mundo mediante la especulación apocalíptica. Sin embargo, la dimensión temporal siempre ha estado presente; y la lucha por la pureza de la iglesia, tan importante en el anabautismo primitivo, va íntimamente ligada a esta esperanza.

El cristianismo primitivo fue la fe de los oprimidos, pero con Constantino se volvió la religión de los gobernantes. Los primeros cristianos esperaban el retorno de Cristo y el establecimiento de Su

reino terrenal. Para los gobernantes, la nueva era la había establecido el cristianismo. Los primeros cristianos demandaban una iglesia pura, de discípulos comprometidos. Los gobernantes lograron satisfacer la conciencia de modo sacramental. Los primeros cristianos fueron perseguidos por su fe. Después de Constantino desapareció, con contadas excepciones, la enemistad entre iglesia y estado, y con ello desapareció también el papel redentor cristiano del siervo sufriente.

El anabautismo se esforzó por volver al patrón de la iglesia primitiva. Rechazó al cristianismo, con su bautismo de infantes y su acumulación de bagaje eclesiástico. Por supuesto, es imposible olvidar mil quinientos años de historia. La iglesia primitiva se puede actualizar, pero no se puede restaurar. Esto es, en esencia, lo que el anabautismo primitivo logró realizar.

Para la teología de la liberación, según la representación de Gutiérrez,[27] esperar es asir el futuro como un don, oponiéndose a la injusticia y luchando por el establecimiento de la paz y de la fraternidad, ya que el futuro comienza ahora. Para la teología de la liberación, la escatología se relaciona con la transformación de la sociedad y el establecimiento del reino de Dios en la tierra.

El anabautismo comparte esta esperanza, pero pone énfasis en su manifestación presente en la comunidad reunida de discípulos y creyentes, que es la nueva humanidad creada por Dios mediante la obra de Cristo. En esta comunidad podemos vivir hoy conforme a las normas del reino venidero.

NOTAS

1. Cf. Enrique Dussel y Pablo Richard, eds. MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA (San José: DEI, 1981, pp. 401-52.

2. LaVerne A. Rutschman, ANABAUTISMO RADICAL Y TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN (San José: SEBILA, 1982), PP. 35-38.

3. Gustavo Gutiérrez, "Teología y Ciencias Sociales," en TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: DOCUMENTOS SOBRE UNA POLÉMICA (San José: DEI, 1984), pp. 71-93.

4. Georges Casalís, LAS BUENAS IDEAS NO CAEN DEL CIELO (San José: DEI, 1979), p. 71 .

5. Juan Luis Segundo, LA LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA, cap. 1.

6. Christian Lalive D'Espinay, RELIGIÓN E IDEOLOGÍA EN UNA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA (Río Piedras: Ediciones del Seminario Evangélico, 1973), pp. 47-62.

7. Louis Althusser, LA REVOLUCIÓN TEÓRICA DE MARX (México: Siglo XXI, 1967), p. 191.

8. André Dumans, IDEOLOGÍA Y FE (Montevideo: Tierra Nueva, 1970), p. 25.

9. Segundo, caps. 4, 5.

10. Citado en Dumas, p. 30.

11. Gutiérrez, pp. 76-82.

12. Hugo Assmann, TEOLOGÍA DESDE LA PRAXIS DE LA LIBERACIÓN, (Salamanca: Sígueme, 1973) pp. 101-102.

13. Enrique dussel, "SOBRE LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA," en Lectura teológica del tiempo latinoamericano, ensayos en honor del Dr. Wilton M. Nelson (San José: SBL, 1979), p. 160.

14. Enrique Dussel, HISTORY AND THE THEOLOGY OF LIBERATION (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1976), pp. 133 ss.

15. J. Severino Croatto, LIBERACIÓN Y LIBERTAD: PAUTAS HERMENÉUTICAS, Ed. Rev. (Lima: CEP, 1978) .

16. Harold S. Bender, "The Anabaptist Vision", en *The Mennonite Quarterly Review* 18:2 (April 1944), pp. 67-88.

17. Assmann, pp. 101-102.

18. Gutiérrez, pp. 72-76, 79-82.

19. Dussel y Richard, pp. 99-101.

20. Walter Klaassen, ENTRE LA IGLESIA DEL ESTADO Y LA RELIGIÓN CIVIL (Guatemala: SEMILLA, 1988), p. 18.

21. George H. Williams, La reforma radical (México: Fondo de Cultura Económica, 1983) p. 912.

22. Klaassen, p. 13ss.

23. Véase Croatto.

24. Leonardo Boff, JESUS CRISTO LIBERTADOR, ENSAIO DE CRISTOLOGÍA CRÍTICA PARA O NOSSO TEMPO (Petropolis: Vozes, 1972). En castellano, ése y otros ensayos cristológicos aparecen en, JUSUCRISTO Y LA LIBERACIÓN DEL HOMBRE (Madrid: Cristiandad, 1981).

25. Jon Sobrino, CRISTOLOGÍA DESDE AMÉRICA LATINA (México: Centro de Reflexión Teológica, 1976) y Jesús en América Latina, su significado para la fe y la cristología (Salamanca: Sal Terrae, 1982).

26. Sobrino, JESÚS EN AMÉRICA LATINA, SU SIGNIFICADO PARA LA FE Y LA CRISTOLOGÍA, p. 101.

27. Gustavo Gutiérrez, TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972), pp. 284-85.

5

La teología de la liberación, el pacifismo anabautista y la violencia de Münster: Comparaciones hermenéuticas y evaluación

WILLARD M. SWARTLEY

Aunque durante las últimas décadas los estudios anabautistas han mostrado que la orientación del movimiento anabautista fue predominantemente no resistente y pacifista, algunos análisis del anabautismo (los que se centran en la estructura de la clase social del movimiento) y de la era de la violencia de Münster (1534-36) nos obligan a prestar atención a la orientación ética del movimiento anabautista en su totalidad.[1] Igualmente, mis descripciones hermenéuticas del modo en que, por una parte las teologías de la revolución y de la liberación leen la Biblia, y por la otra, de los adeptos al pacifismo y a la no resistencia, revelan que ambos usos de las Escrituras son sólidos y convincentes.

Desde una perspectiva hermenéutica, ambas lecturas del texto (la de la teología de la liberación y la del pacifismo y no resistencia) se muestran selectivas. En mis análisis he identificado cinco énfasis principales de la teología de la liberación en su hermenéutica bíblica, que son:

1. El Exodo, acto decisivo de liberación de las manos de los opresores, es un punto central de la acción de Dios en el proceso histórico.
2. El establecimiento de la justicia y la equidad dentro del orden social, es un tema predominante en las escrituras proféticas hebreas y cristianas.
3. Las esperanzas mesiánicas de Israel fueron definidas principalmente en categorías de liberación y justicia.
4. La venida de Jesús, la encarnación, significa liberación, justicia y humanización. Aquí el acento recae sobre el ministerio profético de Jesús, que juzga al viejo orden opresor.
5. La muerte y resurrección de Jesús ofrecen un paradigma en pro del

cambio radical y de la revolución, a nivel personal y socioeconómico.

La lectura pacifista y no resistente del texto bíblico recalca lo siguiente:

1. Aunque la guerra y la violencia se mencionan frecuentemente en los escritos hebreos, éstas hallan sus raíces en la caída del hombre, y los mismos escritos hebreos las condenan rotundamente en más de una docena de temas: en el acto paradigmático del Exodo, Dios es el único combatiente y la gente debe sólo "estar firme"; las batallas de Israel fueron resultado de la falta de fe por parte del pueblo, en la dirección de Yavé; los profetas literarios deploraron la acumulación de carros y caballos por parte de Israel, y condenaron su carrera armamentista; y por todas las escrituras hebreas prevalece una línea universalista en favor de la paz, que culmina en la teología de Isaías 40-55, en donde el Siervo entrega finalmente su propia vida para establecer la justicia.
2. Jesús pide a sus seguidores que amen a sus enemigos, con lo que pide una no resistencia creativa, que venza con el bien el mal.
3. La naturaleza de la proclamación del reino de Jesús y de su mesianismo demuestran que Jesús claramente rechazó las estrategias revolucionarias de los zelotes, y que inició una nueva "política"; el establecimiento de un nuevo orden mediante la declaración profética, el sufrimiento personal y, finalmente, la entrega de su propia vida.
4. Las enseñanzas de la iglesia primitiva concuerdan con esta imagen del Jesús histórico. El sacrificio vicario de Cristo se torna un patrón a seguir del discipulado humano, y se entiende como la victoria final sobre el mal, incluyendo a los principados y las potestades. El sacrificio vicario es la base para la justificación ante Dios y la reconciliación con el prójimo.
5. La misión de la iglesia es la de dar testimonio de la paz del cuerpo reconciliado de Cristo. Esta paz tiene sus raíces en la esperanza escatológica de que un día Dios establecerá la justicia y la equidad en plenitud, y juzgará y destruirá al mal.[2]

Estos dos resúmenes de diferentes lecturas del texto bíblico, aunque esencialmente difieren, reflejan no obstante puntos de vista y énfasis convergentes. Ambos hacen hincapié en la participación de Dios en la historia, y admiten que la actividad de Dios en el mundo no sólo se involucra en las realidades políticas, sino que esencialmente es política, social y revolucionaria. Ambas interpretaciones de la revelación divina recuerdan a los lectores que no deben espiritualizar la obra de Dios, sino ver que la actividad divina tiene repercusiones directas en las formas de vida humana, a nivel social, político y económico.

Pero también hay diferencias en estas lecturas. Mientras que la

teología de la liberación ha contribuido grandemente a un nuevo entendimiento de las enseñanzas bíblicas en torno a la liberación y a la causa divina en pro de la equidad y de la justicia en el mundo, la lectura pacifista llama la atención modo en que esto se realiza en el texto bíblico, y se considera normativo para la vida ética del creyente. Mientras que la teología de la liberación y la hermenéutica pacifista reclaman la participación del hombre en la obra de Dios en el mundo, la primera recalca la acción para derrocar a las estructuras socioeconómicas opresivas, en tanto que esta última redefine la actividad humana en términos de confianza y palabra profética, y en el compromiso constructivo de convertir a los enemigos en hermanos y hermanas. Ambas lecturas del texto bíblico subrayan componentes fundamentales de la palabra de Dios al hombre.

Este capítulo tiene como objeto cuestionar a la tradición pacifista con las contribuciones hermenéuticas de la teología de la liberación, e igualmente cuestionar a la teología de la liberación con las contribuciones hermenéuticas de la tradición pacifista anabautista. Se propone, además, mostrar dos tipos de hermenéutica en el anabautismo del siglo XVI, con lo que ofrecerá una tercera perspectiva hermenéutica que, aunque no se espera que alguien la haga suya, podría contribuir a una mejor comprensión de las dos principales alternativas comparadas en este ensayo. De este modo resumiré y analizaré las semejanzas y diferencias que hay entre las tres fuerzas históricas a que aludo en el título de este artículo.

I. RASGOS COMPARATIVOS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y DEL ANABAUTISMO

La Verne Rutschman nos ha ayudado a fijarnos en las semejanzas y diferencias que hay entre estos dos movimientos.[3] En mi propio análisis hago uso de algunas de sus observaciones, a la vez que proyecto mi propia lectura de la situación. Primeramente, identificaré algunas semejanzas fundamentales:

1. Ambos movimientos están radicalmente orientados hacia la visión de un nuevo orden, en la firme convicción de que Dios está haciendo algo nuevo (cf. Is. 43:19). Si fuéramos a usar la palabra "escatología" en su sentido más amplio, habría que decir que ambos movimientos son fuertemente escatológicos, aun cuando surgen claras diferencias de percepción escatológica (como podrá verse más adelante, luego de analizar más de cerca estos dos movimientos).
2. Ambos movimientos protestan contra los males de los órdenes políticos existentes, y ambos presentan variadas respuestas, que van desde la revolución violenta, por una lado, hasta la no violencia, e incluso no resistencia, del anabautismo, por el otro.

3. Ambos movimientos cobran fuerza a partir de la potente dinámica socioeconómica y política que se da en el seno de la gran cultura de la sociedad. Y aquí hay que hacer mención del rápido desarrollo del alfabetismo, tanto en la Europa del siglo XVI como en los países latinoamericanos de nuestros días. Las desigualdades económicas, entre la minoría rica y la mayoría pobre, son el ímpetu poderoso que impulsa hacia grandes cambios sociales. En ambos casos, el creciente poder de la clase trabajadora es una fuerza importante que conduce al cambio social Dülmen alega que muchos anabautistas eran artesanos y *Handwerkers* de pequeñas aldeas, cuyo lugar en la sociedad crecía en importancia. De este grupo surgió la mayoría de los líderes anabautistas, y de este grupo surgió también la enorme actividad misionera del movimiento anabautista. Sigue diciendo Dülmen, que el sitio especial que los anabautistas creyeron que Dios les había dado en la historia, compensaba su opresión social y política.[4] Igualmente evidente hoy día es la emergente importancia de los trabajadores diurnos en la economía latinoamericana, lo mismo que su lugar político y religioso en la sociedad.

   Más aún, el papel de los estudios bíblicos en las comunidades de base brinda el fundamento religioso y la autoridad para el cambio social. Así como los pequeños grupos reunidos de anabautistas practicaban el bautismo verdadero, el cual era visto por las autoridades como un acto de rebelión política, así también las comunidades de base en América Latina amenazan a los guardianes del orden económico y político existente al celebrar la misa, estudiar la Biblia y organizarse para el cambio político, aun cuando ambos grupos están, en el análisis socioeconómico comparado, en posturas sin poder alguno.
4. En ambos movimientos hay desconfianza y crítica de la ideología sociopolítica y teológica dominante. Un nuevo compromiso religioso proporciona una dinámica de protesta y visión en pro de un nuevo orden social.
5. Ambos movimientos podrían caracterizarse, para usar la frase de Rutschman, como movimientos "en marcha", con esperanza en el futuro. Ambos reflejan una amplia gama de énfasis y formas, mediante los cuales han de realizarse la esperanza y la visión de los nuevos órdenes sociales.
6. Ambos movimientos parecen tener también orígenes poligenéticos. Así como los movimientos anabautistas parecen haberse originado en distintos lugares, más o menos al mismo tiempo, tanto con rasgos semejantes como diferentes, así también los movimientos de liberación están surgiendo en muchas comunidades distintas, impulsadas por un *Zeitgeist* que desconcierta el análisis del historiador cuidadoso.
7. Ambos movimientos se acercan al estudio de la Biblia con lo que podría denominarse un círculo hermenéutico. En el anabautismo,

el círculo partía del compromiso de la comunidad a la obediencia, al estudio del texto bíblico, a un discipulado vivencial, que luego daba nueva forma al compromiso de la comunidad a la obediencia. Como dijo Hans Denck, nadie puede conocer ni entender la voluntad de Dios si no lo sigue ni lo obedece; por el contrario, nadie puede seguirlo ni obedecerlo si no conoce ni entiende la voluntad de Dios, tal y como se revela en las Escrituras.

En la teología de la liberación, el círculo hermenéutico consiste fundamentalmente en el movimiento de la praxis a la lectura del texto, para luego volver a la reformulación de la praxis. La praxis aquí a menudo incluye un análisis de la situación social, con el compromiso previo de cambiar tal situación con miras a la justicia. De este modo, praxis significa estar expuesto a la vida real y, especialmente, a las experiencias de la opresión dentro de la situación socioeconómica. Gustavo Gutiérrez inserta un tercer punto dentro del círculo, a saber, la reflexión teológica en torno a la situación social. Esta debe interactuar con la lectura del texto bíblico.[5] Carlos Mesters describe la lectura de la Biblia en las comunidades de base como la interacción entre tres puntos del círculo hermenéutico: la comunidad como el contexto, el texto bíblico mismo, y la realidad social (las circunstancias de la gente en la vida real). Cuando estas tres interactúan, la gente escucha la palabra de Dios.[6]

Tanto en el acercamiento liberacionista al texto bíblico, como en el anabautista, hay una sólida relación entre la acción y el compromiso, por parte de la comunidad, y el estudio del texto bíblico. Pero, entre estos dos movimientos, también pueden observarse algunas diferencias fundamentales:

1. Los puntos de vista escatológicos de los dos movimientos son esencialmente diferentes en su interacción con el estudio de la Biblia. Esto se analizará de manera más detallada en los párrafos siguientes.
2. Los anabautistas vivieron, en gran parte, con un dualismo iglesia-mundo. A la manera de la tradición de la comunidad de Qumran, se vieron a sí mismos como el remanente fiel y como precursores de la esperanza mesiánica que se realizaría, aunque sólo de manera parcial, dentro de las estructuras de la historia humana. Establecieron una clara distinción entre la conducta esperada de los creyentes bautizados auténticamente y la vida de la gran sociedad. A diferencia, la teología de liberación buscan cambir todo el orden social. En la mayor parte de la literatura no se hace ninguna distinción entre la vida y la ética de la iglesia, y la vida y la ética del orden social. Así que la teología de la liberación sigue operando dentro de la visión de la sociedad estructurada a la manera

constantiniana, en tanto que el movimiento anabautista demandaba una alternativa post-constantiniana, una separación entre la iglesia y el orden social en su totalidad, el cual incluía el régimen político del estado.

3. Surgiendo de los énfasis antes mencionados, las concepciones eclesiales del anabautismo y de la teología de la liberación son esencialmente diferentes. Algunas de las preocupaciones principales de la teología y la vida anabautistas tienen que ver con la ayuda mutua entre sus miembros, con la disciplina fraternal entre hermanos y hermanas, en conformidad con Mateo 18:15-18, y con la exhortación mutua en el cotidiano llevar la cruz. Sin embargo, en la primera fila de la agenda eclesial de la teología de la liberación parece estar la organización efectiva de la comunidad, para el establecimiento de la justicia en el orden social. El estudio de la Biblia, la actividad de publicación, y las estrategias de organización táctica, van orientadas a ese fin.
4. Como bien señalan el artículo precedente de LaVerne Rutschman y su artículo anterior en *Mennonite Quarterly Review*, ambos movimientos mantienen puntos de vista distintos en cuanto a la autoridad de la Biblia. Los anabautistas concedieron a las Escrituras un lugar prioritario, aun cuando la usaron de manera menos crítica (siguiendo el uso general de la Escritura en el siglo VXI, una época pre-histórica y pre-crítica). La teología de la liberación, sin embargo, usa la Escritura de modo bastante crítico, aunque en relación con el análisis de la situación social, la cual para muchos escritores tiene precedencia sobre el estudio mismo de la Biblia.

Hasta ahora el análisis comparativo se ha centrado mayormente sobre la principal tradición anabautista; no ha tomado en cuenta la línea violenta de Münster, con sus peculiares conceptos escatológicos y hermenéuticos. El siguiente paso del análisis intentará una comparación triple, y no doble sólamente.

II. PROBLEMAS HERMENEUTICOS SOBRESALIENTES ENTRE LOS TRES MOVIMIENTOS

Una de las principales consideraciones, especialmente cuando el punto central del análisis lo constituye la teología de Münster de 1530-36 (no confundirla con Tomás Müntzer y la revuelta de los campesinos), consiste en tomar en cuenta la influencia de la escatología y la apocalíptica bíblica en el movimiento. Aunque debe decirse algo más para afinar el análisis subsecuente, noto y anoto algunas de las semejanzas y diferencias más sobresalientes de los tres movimientos, según apelan a varios énfasis bíblicos:

Hermanos Suizos y Menno	*Teología de Münster (1534-35)*	*Teología de la liberación hoy día*
Paciente espera y sufrimiento, perseverancia hasta el fin.	El fin del siglo ha llegado y demanda un programa de acción especial (Hoffman y Rothmann).	El nuevo orden del reino libera de opresión. El Exodo es fundamental en la lectura de la Biblia.
No resistencia y amor por el enemigo son los rasgos distintivos de la nueva vida.	El fin del tiempo de Dios, que ha llegado, convoca a los creyentes a descargar la ira de Dios sobre los malvados.	El nuevo orden demanda justicia en la esfera económica y política, y hasta el derrocamiento violento del opresor.
La iglesia se aparta de los males del poder político y económico, y específicamente del uso de la espada.	Los creyentes usan el poder divino por medio de la espada para aplastar la cabeza del mal (contundente imagen apocalíptica).	El paradigma de la muerte y la resurrección demanda la destrucción de lo viejo para que pueda nacer lo nuevo.

Cuando se reflexiona en torno a esta tipología simplificada, resulta evidente que se pueden usar diferentes pasajes de la Biblia para apoyar cada una de estas posturas. Como lo ha expuesto Hans Jüurgen Goertz, la violencia, tanto de Münster como de la teología de la liberación, debe entenderse como una contraviolencia, la cual es resultado del juicio de Dios en contra de la violencia del orden establecido, y de Su demanda de justicia.[7] Pero aún cuando este vínculo se establece *prima facie*, un análisis más detenido revela concepciones escatológicas bastante distintas entre la teología de la liberación y la teología de Münster. La justificación para recurrir a la violencia, por parte de los anabautistas munsteritas, dependía de la visión escatológica de que, en verdad, ellos habían sido llamados a establecer sobre la tierra la Nueva Jerusalén. (La evidencia histórica revela que, ya antes, habían intentado ellos hacer de Amsterdan la residencia permanente de la Nueva Jerusalén. ¡Y esto no es teología metafórica!) Creían que el fin de los tiempos había llegado, y que el Dios Todopoderoso los había elegido para llevar a cabo la obra del juicio final de Dios sobre los malvados. Resulta en verdad notable la referencia que los líderes de Münster hacían al Antiguo Testamento (a diferencia de la corriente principal anabautista), para establecer la pena de muerte, la poligamía, y la regla de la comunidad bajo doce ancianos, entre los que se contaba Jan van Leiden como el rey David *redivivus*. Dicho en palabras de la comunidad de Qumran, había sonado la hora de "la guerra entre los Hijos de la luz y los Hijos de las Tinieblas." Dentro de la corriente principal de la tradición anabautista, esto se ha considerado totalmente como una aberrante percepción escatológica. Tal postura contrasta notablemente con el continuo énfasis de la mayoría de los anabautistas, de practicar la no resistencia hacia el enemigo y de soportar el mal antes

que tomar venganza. Precisamente en este punto surge un claro contraste entre los tres movimientos que aquí se mencionan. Cuando se trata de optar entre la violencia y la no violencia, la teología de la liberación difiere de las otras dos en que es orden socioeconómico, y políticamente pragmática, que orientada hacia la escatología.

En esta comparación de los tres movimientos, un segundo punto importante es la influencia de los factores sociales, económicos y políticos en el uso de la Biblia. Tanto el movimiento anabautista como la teología de la liberación dependen del surgimiento, de la clase baja, a lo que, en las estructuras económicas de Europa y los Estados Unidos, se considera clase media. Por tal razón, el análisis marxista ha propuesto una interpretación particular del anabautismo, y la ideología marxista juega igualmente un papel muy significativo en la teología de la liberación. Hay quienes han visto a Tomás Müntzer y la revuelta campesina de 1524 como parte de toda la historia anabautista. No hay duda de que esto está relacionado al *Zeitgeist* de aquellos días, pero el rasgo no violento característico de la corriente principal del anabautismo, en contraste con la revuelta campesina, debe ser claramente destacado.[8]

Otra notable diferencia a este nivel de análisis es que, mientras que algunos de los primeros líderes anabaustistas eran ilustrados (Grebel, Sattler y Marpeck), los líderes de la revuelta de Münster pertenecían mayormente a los gremios. Jan Matthijs era un pastelero de Haarlem, y Jan (Bokelson) van Leiden era sastre. Sin embargo, la mayoría de los líderes en el movimiento liberacionista son sacerdotes y eruditos, más semejantes a los *primeros* líderes del movimiento anabautista (que muy pronto fueron martirizados y eliminados de la escena). De ahí que el status social de los líderes del movimiento muestra una variedad considerable, en la que los líderes de la teología de la liberación representan a la gente más preparada, los líderes del movimiento anabautista no resistente y pacifista representan una mezcla de gente bien educada y de escasa preparación (de hecho, los anabautistas llegaron a ver con sospecha a la gente bien educada, porque recurrían a maniobras racionales para oscurecer la diáfana verdad de la palabra de Dios[9]) y los líderes del experimento münsterita representan a los de menor preparación.

¿Hasta qué punto fueron determinantes los factores socioeconómicos en estos movimientos en cuanto a su uso de las Escrituras? Aunque los cuatro volúmenes de Ernesto Cardenal, que recogen los estudios bíblicos de las comunidades de base de Solentiname, indican que el impulso para la visión social surge de la lectura directa del texto bíblico, la mayor parte de la literatura en torno a la teología de la liberación va dirigida a estudiantes de nivel universitario, y se mueve entre la exégesis bíblica y el análisis social marxista. Este tipo de formulación

ideológica, que opera sobre la base de la exégesis bíblica, habría sido anatema a la mayoría de los líderes anabautistas. Según la descripción de Walter Klaassen, el anabautismo se opuso al idealismo (que identificaba a la realidad con las ideas). Así que, lo más seguro es que el anabautismo se hubiera opuesto también a la lectura de la Biblia a través de los lentes de cualquier sistema de valores ideológicos, que no fuera el Evangelio mismo.[10] Al hacer hincapié en la obediencia en la vida, convocaba al discipulado costoso, e incluso al sufrimiento y la muerte por causa del Evangelio.

La trascendencia del esquema escatológico del fin del tiempo, en la comunidad de Münster, podría verse como una ideología religiosa, distinguiéndola de la corriente principal del anabautismo, y asociándola más estrechamente con los teólogos liberacionistas que emplean la ideología marxista tanto como apología que como visión del futuro.

Aunque en algunos casos hay semejanzas en el status social de los líderes de la teología de la liberación y del anabautismo, soy del parecer que las distinciones y semejanzas críticas no se hallan aquí. Más bien, las distinciones críticas —y las diferencias— habrán de señalarse mediante la orientación anabautista del discipulado, que lleva la cruz a cuestas, el triunfalismo revanchista de la teología münsterita, y la justicia social y revolucionaria de la teología de la liberación. Más aún, las diferencias que existen entre estas tres corrientes no son superficiales, sino profundas, y determinan la naturaleza sustantiva de cada uno de los tres movimientos.

III. MAS ALLA DE LAS COMPARACIONES: HACIA LA LIBERACION CON DISCIPULADO

En esta sección me gustaría trabajar hacia una declaración más normativa de la percepción hermenéutica, a partir de estas comparaciones, que resulte instructiva para quienes deseamos ser fieles a la línea liberacionista, lo mismo que a la del discipulado, dentro de la tradición bíblica.

1. Debemos reconocer claramente que la narración del Evangelio se halla saturada de actos de liberación. En el poder el Espíritu, Jesús vino para aplastar la cabeza de Satán, y para conquistar el mal, lo mismo en su manifestación personal que en su manifestación estructural. Dos de los énfasis predominantes en el evangelio de Marcos son los exorcismos, donde la gente es liberada del poder de lo demoníaco, y el juicio contra los líderes y las instituciones religiosas, especialmente el Templo.[11]

Parte esencial del Evangelio, y de nuestra respuesta al mismo, debe ser el compromiso con el poder liberador de Jesucristo. Las fuerzas opresoras, en las dimensiones personales y estructurales de la vida,

deben ser repudiadas gozosamente en el nombre y el poder del Evangelio.

2. En el corazón del relato mismo del Evangelio yace el costoso llamado al discipulado, que sigue a Jesús en el camino de la cruz.[12] A menos que este énfasis se mantenga en estrecha unión con el llamado a la liberación, el Evangelio de Jesucristo se distorsiona, se aborta, y finalmente se repudia.

3. De modo específico y fundamental, la enseñanza de Jesús respecto al amor por el enemigo, debe verse como una prueba crítica que se hace a todos los movimientos mencionados antes. En mi opinión, sólo el anabautismo no resistente y pacifista pasa la prueba. La violencia de Münster es un rechazo directo al mandato de Jesús, de amar al enemigo: aquéllos que están dentro del movimiento de la teología de la liberación, y que demandan la caída violenta del opresor, son aquí llamados a cuentas. Admitiendo que se pueda justificar como contraviolencia, no es éste, sin embargo, el camino del cordero inmolado (Ap. 5:8), que por medio de su cruento martirio reconcilia a pueblos hostiles en un sólo cuerpo de paz (Ef. 2:13-14).[13]

4. Nuestro acercamiento a las Escrituras vía el círculo hermenéutico debiera seguir adelante y nutrirse con las contribuciones de la teología de la liberación y del anabautismo. Utilizando los elementos mencionados antes en ambos acercamientos a la Escritura, me gustaría proponer el siguiente compromiso en cuatro puntos: 1) el compromiso de la comunidad a una vida de discipulado y al establecimiento de la justicia de Dios; 2) la lectura y el estudio del texto de modo corporativo, como comunidad de fe; 3) la reflexión teológica sobre el texto, a la luz de la realidad de la comunidad, y 4) la praxis-reflexión, que consiste en el discernimiento, por parte de la comunidad, de cómo vivir la voluntad de Dios dentro de la situación social de la comunidad, tanto en lo interno como en lo externo.

El análisis mismo de la situación social, lo mismo que el conocimiento del método histórico-crítico y otras opciones distintas, no debieran ser una fase del proceso hermenéutico mismo. Más bien, la fe de la comunidad, el proceso de estudio bíblico, la reflexión teológica, y luego la praxis-respuesta, debieran estar, todos ellos, en activa tensión y plenamente informados de diversas metodologías, tanto para el análisis social como para el estudio bíblico. Ninguna forma de análisis social, ni método alguno de estudio bíblico, debe dominar el proceso hermenéutico, sino estar bajo el escrutinio constante del proceso mismo de estudio bíblico.

Como ya lo he discutido en mi estudio hermenéutico más extenso, nosotros, como intérpretes, debemos estar lo más conscientes que sea posible del modo en que las tradiciones políticas, económicas, sociales y religiosas, influyen en nuestra lectura del texto bíblico, y al mismo

tiempo debemos mantenernos siempre firmes en nuestro compromiso con el texto bíblico como árbitro final y guía de nuestras vidas. Reconociendo la verdad que hay en lo que nos dicen los eruditos bíblicos materialistas de Europa —que sólo si venimos a la Biblia por medio de la realidad económica, la praxis política y la visión ideológica, a manera de manos, pies y ojos, podremos entender las Escrituras--[14] es, no obstante, más cierto todavía que sólo podemos entender la realidad económica, la praxis política y la visión ideológica si nos sometemos al bisturí crítico de la palabra divinamente autoritativa para nuestras vidas. Tal palabra incluye el costoso camino del discipulado. Y ese llamado a la obediencia comienza conmigo, en mi situación social específica, y debe afectar las decisiones que haga en relación a mi hermano, mi hermana, y al mundo más amplio, en el cual vivo.

5. El pueblo de Dios debe admitir su constante necesidad de una renovación interna y de autocrítica, la cual surge de la sumisión a la palabra y al Espíritu. Tal necesidad existe, en efecto, para la iglesia como un todo, pero también para los que nos hemos comprometido con la liberación y el discipulado, ya que egoistas e intereses injustos puede muy pronto tomar el control de los movimientos revolucionarios, incluso en nombre de la paz y la equidad.

Este llamado a la reflexión autocrítica fue una de las principales conclusiones de un amplio estudio de las Escrituras, a fin de determinar su importancia para la praxis de la paz en el mundo de hoy. Los resultados de este estudio de quince años, redactado por cuatro estudiosos distintos, correlacionan la praxis de la paz con la esperanza escatológica de la Biblia, y concluyen con un llamado a la iglesia: "¿No es acaso en la reflexión autocrítica de la iglesia, en torno a su propia comisión, y la reforma, tanto de sus líderes como de sus miembros, donde podría darse el aspecto más importante (o por lo menos fundamental) de su contribución a la paz?"[15]

Sólo en la medida en que la iglesia continuamente renazca y se reforme, y sea discipulada y vindicada por Dios, llegará a ser una voz profética en el mundo de hoy, en pro de la liberación, la justicia y la paz.

NOTAS

1. Tal análisis de la estructura social de clases ha sido realizado por Claus-Peter Clases, ANABAPTISM: A SOCIAL HISTORY, 1525-1618 (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1972). Para una interpretación que relaciona la violencia de Münster directamente con el anabautismo, véase James M. Stayer, ANABAPTISTS AND THE SWORD (Lawrence, Kansas: Coronado Press, 1972, 1976. Nótese el capítulo "Reflections and Retractions", en la edición de 1976).

2. Para una presentación más completa de tales usos de las Escrituras,

véase Willard M. Swartley, SLAVERY, SABBATH, WAR AND WOMEN: Case Issues in Biblical Interpretation (Socottdale, Pa.: Herald Press, 1983), cap. 3.

3. LaVerne Rutschman, "EL ANABAUTISMO Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN", en este mismo volumen, pp. 1-32.

4. Richard van Dülmen, "Das Täufertum und das Königreich Sion in Münster 1534/5", en REFORMATION ALS REVOLUTION: SOZIALE BEWEGUNG UND RELIGIÖSER RADICALISMUS IN DER DEUTSCHEN REFORMATION (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977), pp. 179-84.

5. Gustavo Gutiérrez, TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. Perspectivas. (Salamanca: Sígueme, 1972). Véase también Norman Gottwald, ed., THE BIBLE AND LIBERATION: POLITICAL AND SOCIAL HERMENEUTICS, Part 2 (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983).

6. Carlos Mesters, "The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People", en Gottwald, pp. 119-33.

7. Hans Jürgen Goertz, PROFILES OF RADICAL REFORMERS (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1982), pp. 200-202.

8. Véase la carta de Conrado Grebel a Tomás Müntzer para tal distinción: Leland Harder, ed., THE SOURCES OF SWISS ANABAPTISM: THE CONRAD GREBEL LETTERS AND RELATED DOCUMENTS (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1985), pp. 292-94.

9. Walter Klaassen, ENTRE LA IGLESIA DEL ESTADO Y LA RELIGIÓN CIVIL (Guatemala: Ediciones Semilla, 1989), pp. 43-55.

10. Ibid., p. 44.

11. Willard M. Swartley, MARK: THE WAY FOR ALL NATIONS (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1979, 1981), cap. 9.

12. Swartley, MARK, caps. 7-8.

13. La muerte de Oscar Romero pertenece a esta tradición. Sobre este punto, véase la exposición de teología paulina que hace Ulrich Luz, "Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus", en ESCHATOLOGIE UND FRIEDENSHANDELN, ed. Luz, *et. al.* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1981), pp. 153-94.

14. Michel Clevenot, MATERIALIST APPROACHES TO THE BIBLIE (Maryknoll, N. Y.:. Orbis Books, 1984).

15. Los cuatro autores de esta fase final del estudio son Jürgen Kegler ("Prophetisches Reden von Zukünftigem"), Peter Lampe ("Die Apokaliptiker — ihre Situation und ihr Handeln"), Paul Hoffmann ("Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung"), y Ulrich Luz ("Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus"). Luz escribe el último capítulo bajo el título "La trascendencia del testimonio bíblico para la praxis de la paz de la iglesia" (mi traducción). La cita (también traducción mía) proviene de la página 193 (véase la nota 1).

6

Retirada y diáspora: Los dos rostros de la liberación

JOHN HOWARD YODER

Existe un acuerdo general de que la historia del Exodo tiene una posición fundamental en el Antiguo Testamento de mayor importancia teológica que el mero hecho de su ubicación al principio de la historia del pueblo hebreo. Aun el lector superficial del Antiguo Testamento puede observar cómo esta historia formativa continúa iluminando la identidad y la trayectoria de Israel. El avance del estudio crítico del Antiguo Testamento en décadas recientes sencillamente ha recalcado el actual aprecio ya existente de la centralidad del relato del Exodo.

En nuestro tiempo también existe una notoria preocupación por el tema de la liberación de los oprimidos. Nuestra época es heredera de cuatro diferentes formulaciones del llamado a la liberación. Existe la experiencia protestante desde los hugonotes a través de Cromwell hasta la Revolución Estadounidense. Existe la visión democrática del racionalismo iluminista, con su fruto en la revolución francesa. Tercero, Latinoamérica es heredera --no siendo así el caso en el resto del llamado Tercer Mundo-- de lo que podríamos llamar la visión bolivariana. Esta visión, emprendida en nombre de un ideal que se inspiraba abiertamente en las otras dos tradiciones más antiguas ya mencionadas, por su naturaleza no podía surgir de la misma clase de base democrática; por lo tanto tomó la forma de la creación de unidades "nacionales" independientes que se alejaron del control europeo bajo la iniciativa de una élite militante.

Más allá de los tres modelos ya identificados, y reclamando un nivel de análisis diferente, existe la visión marxista de la liberación. Surge en Europa occidental sobre los mismos recursos culturales de las otras tres corrientes, pero proyectándose más allá de ellas en dos sentidos fundamentales: al emprender un análisis más amplio de las formas económicas de opresión, y al hallar sus éxitos políticos mayores no en

su lugar de origen, Europa occidental industrializada, sino en dos grandes imperios del Este.

No hace falta, en este contexto, hacer un repaso de como aquellas cuatro tradiciones culturales, todas presentes por más de un siglo, han adquirido un reconocimiento cada vez más amplio al crecer la conciencia de situaciones de opresión, al hacerse no solo más visible lo gravoso del colonialismo económico, sino también cuantativamente más fuerte, a pesar de todo el progreso prometido y de todos los intentos revolucionarios de los siglos pasados.

Así que es completemente apropiado, en el esfuerzo de la comunidad cristiana por profundizar la actualización de su presencia en un mundo donde el clamor por el cambio es omnipresente, que la evidente analogía entre la imagen básica de la crítica social en nuestro tiempo y la imagen fundamental de la fe hebrea llevara una apelación amplia tanto por predicadores como por teoricistas a la imagen del Exodo (no solo el lenguaje, sino también el mito) como una clave para interpretar nuestra era y para motivar a la comunidad cristiana a un compromiso y riesgo vital. Es así como ha surgido una vasta literatura que, aunque popularmente titulada "teología de liberación," podría ser llamada más precisamente (y en sentido favorable) una "proclamación de liberación," donde la centralidad del relato del Exodo para la fe bíblica es yuxtapuesta con formulaciones de la visión revolucionaria inspirada en Marx y Bolívar y, en menor medida, en Cromwell y Rousseau.

La intención de este análisis no puede ser el cuestionar ese salto creativo que el predicador debe hacer desde la Biblia al presente, que siempre debe implicar alguna selectividad en el material del testimonio bíblico y alguna selectividad entre las preocupaciones del presente. Este estudio, más bien, da por sentado no sólo que tal salto debe existir, sino también que la selectividad, que vincula a la liberación de hoy con el Exodo de entonces, es apropiada. No obstante, es tarea de la teología, no ya como proclamación y salto creativo, sino en el sentido de reflexión crítica, investigar dentro de qué límites y hasta qué punto esta yuxtaposición creativa particular puede reclamar validez teológica más allá de los límites de una ideología partidista.

Tampoco puede ser la función de este estudio relacionar el Antiguo Testamento con el Nuevo o estudiar la variedad de maneras como esta tradición hebrea debe ser relacionada con el Nuevo Testamento. Si los cristianos confiesan que Jesucristo es mayor que Moisés, su confesión debe tanto confirmar como trascender el relato cuyo fundamento son los eventos del Pentateuco. También esta cuestión importante resulta justamente identificada como más allá de nuestra tarea presente.

Sería posible y, por supuesto, muy apropiado y fructífero, aportar a tal crítica teológica la perspectiva del análisis crítico del origen de los

varios relatos del Pentateuco, o de la diversidad de interpretaciones del modelo del Exodo a través de los profetas y de los cronistas israelitas posteriores. Pero como muestra mínima, este bosquejo necesitará aceptar los límites del testimonio canónico actual, como guía en la definición de las pruebas de consistencia y equilibrio que tenemos la responsabilidad de emprender.

Es evidente que esta empresa crítica no puede estar basada en un estudio completo de la vasta literatura donde se explota la imagen en cuestión. Por lo tanto, esta meditación sobre la validez del uso de ciertas imágenes no debe ser malentendida como una crítica específica de algún texto o textos sobre "liberación". Tampoco podría decirse que todo lo que se está escribiendo cae en las tentaciones específicas o los errores que aquí reconocemos como posibles.

EL EXODO NO ES UN PROGRAMA SINO UN MILAGRO

La experiencia del Exodo es una parte de la antigua visión hebrea de las guerras de Yavé. Estos eventos no eran operaciones militares planeadas racionalmente y ejecutadas pragmáticamente, donde el éxito dependiera de la astucia de los estrategas o del número de sus armas; mas bien eran eventos cúlticos y milagros. A veces (y el Mar Rojo es tal caso) los israelitas ni siquiera participaron en la destrucción del enemigo. Y aún cuando lo hacían, el verdadero combatiente no era un frente de liberación o un comando terrorista, sino el mismo Yavé.

Mal entendemos el significado de las guerras de Yavé si tratamos de interpretarlas, moralísticamente, como parte del debate sobre la legitimidad de la guerra y la violencia.[1] El argumento legalista procedería: "Matar no debe estar mal por cuanto Dios lo demandó en el caso de los amalecitas". Pero debemos reconocer que en ningún otro caso razonamos de tal forma desde el Israel antiguo hacia la ética contemporánea. La lección legítima de las guerras de Yavé para esta ética, en línea con la interpretación sugerida ya por los profetas es que, porque "Yavé peleará por nosotros", el entrar en hostilidades no era asunto de estrategia y victoria humana. No era a causa de la preponderancia del poder humano. El evento del Mar Rojo es para todo el Antiguo Testamento el símbolo de la confesión que los israelitas no levantan una mano para salvarse a sí mismos. Confían y se aventuran.

EL EXODO PRESUPONE LA PREVIA "LIBERACIÓN" DE LA COMUNIDAD DE LOS OPRIMIDOS

El evento del Exodo no constituyó la creación de una comunidad. Tenía que existir una comunidad primero. Por generaciones, los hebreos habían estado recitando las historias de Abraham, Isaac, y

Jacob, de cómo habían sido conducidos por el "Dios de los padres" antes de venir a Egipto. Esta historia de credo y celebración proveyó a Moisés no sólo una audiencia para su llamado a la movilización sino también los medios para ser reconocido como quien debía ser oído, porque el "Dios de los padres" lo había enviado. Así es que existe un prerequisito para salir. El pueblo no podía haber sido juntado para marcharse si no hubiese sido un pueblo en primer lugar.

Esto sugeriría lo inadecuado de aquellas interpretaciones de liberación que ofrecen la promesa de que un gran hecho revolucionario, o la destrucción de un opresor particular, *por sí mismos*, crearán la comunidad donde es verdadera la libertad. Tal promesa resulta cruel porque carece de seriedad histórica. Hace promesas que los hechos no podrán cumplir.

EL EXODO ES EL TRABAJO DE UN LIDER CULTURALMENTE PREPARADO

Aunque todas las corrientes de tradición revolucionaria arriba identificadas (excepto la bolivariana) proyectan la liberación y revolución en términos de un proceso social cuya legitimidad y poder surgen del "pueblo" o de la dialéctica de las estructuras históricas, el hecho del Exodo es en gran medida producto de la peculiaridad personal de Moisés. Moisés no era simplemente un profeta que reclamaba una autoridad concedida por Dios. Era al mismo tiempo un evento cultural muy raro. Identificado por sangre y emoción con el sufrimiento de su propia gente, tenía además la educación de un príncipe egipcio y la experiencia de un pastor beduino. Su personalidad incluía una profunda comprensión de la cultura del enemigo y un amplio conocimiento del desierto hacia donde se habría de encaminar.

Cuando esta imagen del liderazgo se aplica hoy por analogía al líder individual o a la élite colectiva, se hace un mal servicio a la causa de la genuina liberación toda vez que las comunidades que sufren reciben la esperanza de que pueden ser liberadas por alguien (o algunos) cuya credencial es sólo el supuesto poder personal, o la sola identificación con el pueblo. Por supuesto que Moisés no podría haber liberado a su pueblo si no hubiera sido un hebreo genuino. Pero es más importante (porque es más raro) que también fuese un egipcio genuino, y un árabe genuino. Por supuesto la liberación de América Latina debe ser emprendida por líderes genuinamente latinoamericanos. Pero es más indispensable (porque es más raro) que tal liderazgo esté íntima y sabiamente informado sobre la cultura opresora y sobre el desierto en el futuro.

No carece de importancia el hecho de que Madhma K. Gandhi fuese un abogado británico, quien primero desarrolló sus talentos y su teoría no en su propia tierra sino en Africa, donde los indios eran una

minoría. Martin Luther King estudió a Gandhi y a Paul Tillich en una facultad teológica metodista liberal. Algo similar puede decirse respecto al apóstol Pablo o a Tupac Amaru. No habrá liberación si el liderazgo no es autóctono. La liberación no será legítima y no subsistirá si el liderazgo no es cosmopolita.

Al explicarse la unicidad de Moisés (o de los otros líderes recién mencionados) no es suficiente decir que él está informado sobre la cultura opresora o el desierto futuro. Su información va más allá: es una capacidad de comunicación. King fue capaz de hablarle a los blancos estadounidenses en los términos del "American Dream" [el sueño americano], forzándolos a reconocer las legítimas demandas de su pueblo. Del mismo modo, Gandhi podía responder al imperio inglés en los términos del lenguaje y de los valores de los ideales legales británicos. King lo hizo en Washington, Gandhi en Londres. Moisés delante del Faraón no eran simplemente espía en el campo enemigo. Era vocero en la arena pública. Demostró claramente, mas allá de los confines de su propia comunidad, que la liberación que el pueblo demandaba era suyo por derecho, y lo hizo en el lenguaje del mundo en general.

La identidad del Dios de los padres no se repetía simplemente como una tradición antigua, sino que era proclamada como una potencialidad para nuevos eventos. El mensaje profético de aquel enviado por el Dios de los padres no era sólo *concientización,* abrir la conciencia a las contradicciones y la injusticia del presente; sino que la palabra proclamada crea nuevas posibilidades más allá de lo que nuestro análisis crítico de la situación podría inventar.

EL EXODO ES EL MERO PRINCIPIO DE LOS PROBLEMAS

El Mar Rojo no era el Jordán. Al otro lado del agua, más allá de la destrucción del Faraón, no yacía la tierra de la libertad sino otra tentación de adorar a los dioses de Egipto, o de representar al Yavé quien los había liberado, con caracteres prestados (el becerro) y con el oro robado de Egipto. El fin de la opresión no era la libertad. La muerte del opresor no era la liberación sino sólo la ocasión de una nueva prueba y una nueva esclavitud. Esta nueva esclavitud no era el producto directo del opresor, mas bien muestra la aceptación, por parte de los oprimidos, de los valores del opresor, haciéndolos reacios a esperar la gracia del nuevo orden siendo cincelado para ellos en la montaña.

EL EXODO ES RETIRADA

La aplicación más simple de la figura del Exodo como liberación es con frecuencia su yuxtaposición con ejemplos de la toma del poder en o

del estado, según el modelo de Bolívar o de Lenin. Sin embargo, el paralelo en ningún momento es tan evidente. Quizás hubiera sido posible para Moisés y los suyos apoderarse de Egipto. Grupos de inmigrantes lo habían logrado antes. A como describe el relato del Exodo la desesperación de Faraón y la autoridad moral de Moisés, es concevible que los fabricadores de ladrillos pudieran haber tomado control del país. En lugar de eso, la alternativa era literalmente un éxodo, una salida, un escaparse de la situación de opresión en vez de la toma del poder en ese lugar. La muerte del Faraón no era una meta revolucionaria, ni siquiera un medio revolucionario *a la* Bonhoeffer, sino una derrota auto-infligida por no haber dejado a los israelitas salir en paz. El Exodo no significó la destrucción del orden opresivo sino el abandono del mismo, y la creación de una alternativa.

Esta observación de que la alternativa frente al orden opresivo es un orden diferente, y no el asesinato del opresor, guardaría a muchos movimientos de liberación, especialmente en un contexto como el de América Latina, del cruel desengaño de revoluciones que fracasan en liberar, no simplemente por mala voluntad o por estupidez de parte de una élite revolucionaria, sino debido a los profundos defectos en la estructura del esfuerzo mismo.

EL EXODO CULMINA EN EL PACTO

Cuando observamos el relato de las luces y los ruidos en Sinaí, el miedo de la gente y el arribo de las palabras sagradas, podemos estar tentados a acentuar en nuestra interpretación las semejanzas con el mito cosmológico de otras culturas. Pero lo que ocurrió en Sinaí no fue mera magia cósmica. Fue la constitución de una comunidad bajo ley. Esta consolidación de la comunidad es indispensable en el entendimiento de la liberación. No sólo eran necesarias las tablas divinamente cinceladas del Torá, sino también el prestar del suegro de Moisés de un modelo de una administración descentalizada, para que la multitud heterogénea llegase a ser un pueblo. El Exodo fue el salto de fe, pero Sinaí fue el punto de aterrizaje. Históricamente, el Exodo fue el prerequisito de Sinaí, pero moralmente es a la inversa. La liberación es *de* la esclavitud y *para* el pacto, y el *para que* importa más que el *de*.

Si el Exodo era el prerequisito de Sinaí, en términos de movimiento, Sinaí era el prerequisito del Exodo en términos de motivo. Esa era la razón que se les dio a los egipcios (Ex. 8:2,20,26ss., etc.). Aún antes de la llegada al Sinaí, la columna de nube era un símbolo del Sinaí conduciendo al pueblo. La liberación según el modelo del Exodo se centra en la reconstitución de la comunidad alrededor del libertador.

Este es entonces otro punto en el cual la retórica contemporánea debe tomarse seriamente. ¿Pueden los varios "frentes" y "movimientos" autodenominados "de liberación", señalarnos con alguna confianza, a base de experiencias en otra parte, o de la cualidad inherente de su visión, un evento constitutivo *después* del "éxodo", que proporcionará substancia a su existencia separada? ¿O será que lo que hoy se llama "liberación" a veces está motivado y justificado sólo por la maldad de la opresión que denuncia, mientras que comparte con el opresor muchos de sus presupuestos éticos sobre el manejo de la oposición, el uso de la violencia, o la vocación política de una élite liberadora?

Así es que la liberación tiene sus post-requisitos tanto como prerequisitos. No es una revolución de-una-vez-por-todas, sino sólo el umbral que vincula dos fases de una comunidad peregrina.

HAY SOLO UN EXODO

El evento del Exodo es central, pero también es único. No se repite en la historia del Antiguo Testamento. La comunidad que deriva su identidad a partir del Exodo no continúa en una cadena de nuevos éxodos sino más bien en una nueva identidad, en una relación con el Dios que los llamó hacia el pacto. De ahora en adelante, el sentido de aquel pacto se extiende mucho más allá del evento de la liberación. A base del testimonio total de la Escritura, tendríamos que decir que el evento del pacto le da una nueva forma a la liberación, de tal manera que ya no hay más necesidad de éxodo. El llamado de los profetas nunca es a salir de Egipto otra vez, sino mas bien a realizar, mediante formas comunitarias contemporáneas el propósito del Dios que los liberó. Por un tiempo, la estructura social de la realización de la libertad fue la anarquía relativa del período de los jueces. La forma más ambivalente de aquella expresión del pacto fueron las estructuras de estado que se intentaron en los dos reinos, las que ni los historiadores bíblicos ni los profetas consideraron muy exitosas. La conclusión del asunto en la experiencia de Israel, y la base desde donde se orienta el cumplimiento realizado con Jesucristo, no fue la identidad nacional que reavivaron los macabeos una vez, y que los varios movimientos de tipo zelote antes y después del tiempo de Jesús intentaron repetida e infructuosamente. Fue mas bien la comunidad en la dispersión. Particularmente el mensaje de Jeremías (capítulo 29) demuestra que para la comunidad que vive en la memoria del Exodo, la aceptación de la existencia en la diáspora no es un mal menor, no la resignación frente a la falta de alternativas, sino el camino de la obediencia, una garantía de la identidad, la protección contra los "sueños engañosos" de quienes inquietarían a los exilados con promesas irrealistas de un orgullo nacional restaurado. La orden de "buscar la paz de la ciudad" no es una

negación sino una definición del significado del Exodo y del pacto para el presente. La renuncia a la identidad nacional en la forma del estado, es definitiva: cuando Esdras y Nehemías regresan a Jerusalem será sin independencia nacional.

LA DIASPORA ES LA ESCENA DE MISION

La comunidad en el exilio no busca meramente subsistir en ese mundo hostil. Busca "la paz de la ciudad". José, Daniel y Mardoqueo asumen el poder, no porque lo buscan o luchan por él, sino porque su fidelidad a Yavé en medio del sufrimiento los prepara para ser elevados (por el mismo Dios y el mismo poder activo en el Mar Rojo) y capacitados para mejorar el orden pagano haciéndolo una protección para su pueblo y una administración viable. Esto se hace forzando al poder pagano a renunciar a sus reclamos nacionales religiosos auto-mitologizados, y a reconocer la soberanía superior prclamada por el monoteísta hebreo. Es tan recurrente el patrón de José/Daniel/ Mardoqueo en el Antiguo Testamento que debemos reconocerlo como una especie de modelo. La contribución de una élite sufriente pero resueltamente monoteísta a la renovación del sistema existente es tan representativa del pueblo del Exodo como lo es la retirada traumática del Exodo, y lo es más aún que la toma "teocrática" del poder.

Si observamos los años que duró, la cantidad de lugares donde se practicó, el lugar de las figuras ejemplares en la literatura canónica y su concordancia con otras enseñanzas proféticas y sapienciales, debemos concluir que es el modelo de José, Daniel, Mardoqueo y Jonás, mas bien que la soberanía del estado de David y sus continuadores, lo que había llegado a ser en las escrituras judaicas para el tiempo de Jesús el patrón de la vida de la comunidad que vivía el pacto producido por la liberación.

La impaciencia de nuestra cultura actual con las contribuciones desde adentro del sistema no debiera llevarnos a pensar que cuando los judíos buscaban "la paz de la ciudad" estaban simplemente apoyando y moderadamente mejorando el orden opresivo existente en la manera que hoy llamaríamos "desarrollista". Los relatos de José, Daniel y Mardoqueo son todas historias de cambios radicales de la estructura social. Con su rechazo total de la unidad cúltica del imperio pagano, no podría imaginarse a todos los judíos apoyando moralmente el sistema existente aún después que lo habían salvado. La continua presencia de liberación es la comunidad contracultural con su Dios y su Torá radicalmente distintos.

El hecho de que los exilados aceptaran su situación en la diáspora no significa que ellos se identificaran emocional o religiosamente con sus opresores. Seguía su no-conformidad. Buscar la paz de la ciudad

no significaba enceguecerse con su gloria. Con el mensaje de *Jeremías* de que la soberanía nacional debía ser abandonada, se vinculaba constantemente la lamentación, la evocación dramática de que Babilonia es un mundo extraño y hostil. Con la historia de Daniel vindicado por Dios a los ojos del rey, se vinculó la visión de una nueva clase de liberación divina, ahora en lenguaje apocalíptico, el cual por sus mismas imágenes es proclamado más allá de los límites de la existencia histórica presente y de los planes de algún medio humano.

Este esfuerzo por percibir el lugar del Exodo en el corazón de la identidad de Israel, de manera más cuidadosa de lo que se acostumbra, podría proveer la base para un enfoque mucho más flexible y esperanzado a proyectos concretos de liberación que el enfoque habitual sobre un solo "golpe" y un solo "salto" como definición universalmente aplicable del hecho liberador. Esa demanda, o esa promesa, aunque aparentemente optimista y humanista, de hecho destruye la esperanza y el desafío genuinos por su distancia de la realidad presente. El reconocimiento de muchas más etapas y niveles antes y depués del Exodo, participando con igual realismo y con seriedad en el mismo proceso histórico, puede iluminar la realidad en que se encuentran la mayoría de los oprimidos de una forma más sobria y por lo tanto más constructiva.

Los agentes de cambio y despertar moral, si están capacitados para comprender su ministerio en el cuadro más completo de la larga historia de un pueblo electo, podrían quedar libres de la impaciencia del guerrillero, de la autojustificación del terrorista y de la cólera adolescente que tan fácilmente son explotadas por los opresores, cuando la preocupación con la toma heroica del poder se constituye en el único lenguaje de esperanza. Así, el lenguaje de esperanza será más auténtico, ni un opio ni un estimulante, y en última instancia más esperanzador que una proclamación que se agota en una sola imagen.

Esta meditación nos deja con material para más discusión. Existe una seria necesidad de estudiar si nunca, o siempre, es apropiado transferir imágenes bíblicas como el Exodo o la Diáspora, más allá de la historia de la comunidad bíblica, sin caer en un idealismo a-histórico. Tal investigación ha comenzado en la literatura liberacionista bajo títulos como "masas y minorías" o "neo-constantinismo". ¿Es todo pueblo oprimido el "pueblo de Dios", o debe haber alguna conexión con Abraham, Jeremías y Jesucristo? ¿Se puede generalizar la ética cristiana como patrón para todos los seres humanos íntegros, o retiene alguna identificación histórica particular con la historia de los judíos y Jesús? Y, si debe existir algún vínculo permanente con el significado o con el nombre de Jesús, ¿qué significa eso después de que varios siglos de la alianza constantiniana de la iglesia con el poder han eclipsado el rostro de Jesucristo? ¿Existe tal cosa como un Cristo incógnito aparte

de la presencia y del testimonio de los cristianos? Y si es así, ¿cómo se ha de identificar su accionar? Estas preguntas deben ser mencionadas a lo menos para evitar la impresión de que las estamos ignorando. Discutirlas ahora implicaría un conjunto diferente de cuestiones y procedimientos de los que nos conciernen aquí.

En resumen: La seriedad con que tomamos la centralidad del Exodo en el canon hebreo nos impide abstraer de él una idea atemporal de la liberación, que luego usaríamos para ratificar toda clase de proyectos de liberación en todos lugares y formas. Dios no simplemente "actúa en la historia". Actúa en la historia *de maneras específicas*. Sería una negación de la historia el separar una etiqueta de proyecto abstracto como *liberación* del significado específico de la liberación que Dios ha provisto.

La *forma* de la liberación en el testimonio bíblico no es la campaña guerrillera contra un opersor que culmina con su asesinato y derrota militar, sino la creación de una comunidad que confiesa que puede existir sin o contra la fuerza del estado, y que no glorifica esa estructura de poder ni siquiera mediante el esfuerzo por derrotarla.

El *contenido* de la liberación en el testimonio bíblico no es la fraternidad "nación-estado" estructurada leugo de la toma del poder. Es el pueblo del pacto, ya existente porque Dios lo ha concedido, y seguro de su futuro debido al nombre ("identidad") de Dios, y no porque confía en el éxito de una próxima campaña.

El *medio* para la liberación en el testimonio bíblico no es la violencia justificada con prudencia y dirigida con cierta táctica, sino "actos de poder" que pueden ocurrir por la destrucción en el Mar Rojo-- pero también pueden venir cuando un rey es movido a actuar con gracia hacia una Esther, un Daniel, o un Nehemías.

La *atmósfera* de liberación no es la manipulación compulsiva de los hechos, ni el cálculo de los efectos en proporción al esfuerzo, sino el asombro y la alabanza, una doxología.

7

Los menonitas y los pobres: Hacia una teología anabautista de la liberación

RONALD J. SIDER

El diálogo serio entre el anabautismo y la teología de la liberación debe centrar su atención, principalmente, en por lo menos dos áreas claves: la cuestión de la violencia, y la cuestión de la actitud de Dios hacia los pobres. Este ensayo aborda la segunda cuestión.

Con respecto a la actitud de Dios y, por lo tanto, la actitud de la iglesia hacia los pobres, el anabautismo y la teología de la liberación se plantean mutuamente una pregunta muy importante. La teología de la liberación con toda justicia quiere saber si la rica iglesia menonita de los Estados Unidos y Europa Occidental tiene alguna intención de vivir lo que la Biblia enseña en cuanto a los pobres. Los menonitas, por su parte, desean preguntar si los teólogos de la liberación están dispuestos a que sea la Biblia, más que Carlos Marx, la que dé la definición final respecto a la actitud cristiana más adecuada hacia los oprimidos.

Este diálogo entre menonitas y teólogos de la liberación también tendrá importancia para provocar el debate interno en la iglesia menonita de los Estados Unidos. Algunos hermanos más conservadores temen que los activistas sociales menonitas estén poniendo en práctica una agenda que no es bíblica para la iglesia . Temen que el pensamiento secular, y tal vez hasta el análisis marxista, está predominando en los círculos activistas menonitas. Estos inquisidores conservadores quieren saber si, en realidad, la Biblia es todavía la norma para aquellos que, a voz en cuello, hablan de la justicia en favor del pobre.

Los activistas, por su parte, temen que la crítica conservadora de los menonitas que han adoptado temas de la teología de la liberación no sea más que una excusa para no hacer caso de las exigencias

radicales de la Biblia, de procurar justicia para el pobre. ¿Acaso la objeción de que la teología de la liberación contiene elementos marxistas no es más que un modo fácil de justificar el statu quo e ignorar los cuestionamientos de la iglesia del Tercer Mundo?.

Hay un modo de trabajar sobre estas sospechas mutuas, y consiste en tratar de escuchar de nuevo lo que las Escrituras dicen en cuanto a la actitud de Dios y, por lo tanto, la de su pueblo, hacia los pobres y oprimidos. Espero que, al hacerlo, ayude yo a definir un aspecto importantísimo de una teología anabautista de la liberación. Yo creo que la Biblia enseña que Dios está de parte de los pobres. Algunos teólogos liberacionistas han malinterpretado lo que significa esta enseñanza bíblica medular. Por otra parte, muchos menonitas comodones simplemente la han pasado por alto.

¿Cuál es la actitud bíblica? Debemos comenzar por preguntarnos quiénes son los pobres. En algunos casos, las Escrituras nos dicen que hay quienes son pobres porque son perezosos e indolentes (por ejemplo, Pr. 6:6-11; 19:15; 20:13; 21:25; 24:30-34). Y la Biblia sabe de la pobreza voluntaria por causa del reino. Pero la connotación bíblica más generalizada de "los pobres" es la de quienes económicamente han empobrecido por causa de una calamidad, o de la explotación. En este capítulo usaré "los pobres" en este último sentido.

¿En qué sentido está Dios de parte de los económicamente pobres? Quiero empezar por aclarar lo que *no* quiero decir cuando digo que Dios está de parte de los pobres y oprimidos.[1]

No quiero decir que la pobreza material sea un ideal bíblico. Esta gloriosa creación es un don maravilloso de nuestro Creador. Y El quiere que nos solacemos en su gloria y esplendor.

En segundo lugar, no quiero decir que los pobres y oprimidos, por el sólo hecho de ser pobres y oprimidos, deban ser idealizados o automáticamente incluidos en la iglesia. Los pobres pecaminosamente desobedecen a Dios, del mismo modo que lo hacemos nosotros, los miserables clasemedieros, y por lo tanto necesitan entrar en una relación personal y viva con Jesucristo. Sólo entonces llegan a ser parte de la iglesia. Una de las debilidades serias en mucho de la teología de la liberación es su eclesiología inadecuada y, especialmente, la tendencia a no distinguir claramente entre la iglesia y el mundo. Y puede entenderse por qué. Puede entenderse que los teólogos negros y latinoamericanos se hayan impresionado por el doble hecho de que, mientras que la mayor parte de la iglesia organizada constantemente pasa por alto la injusticia que redunda en pobreza y opresión, aquéllos que se preocupan lo suficiente como para jugarse la vida por mejorar las condiciones, son con frecuencia gente que abiertamente rechaza el cristianismo. De ahí que pueda entenderse por qué alguien como Hugo Assmann haya concluido que:

> La verdadera iglesia es "el surgimiento consciente y la puesta en vigor más explícita del sentido único de la historia única", en otras palabras, una conciencia y un compromiso revolucionario. Desde esta perspetiva, la referencia explícita a Jesucristo se vuelve gratuita, en el sentido original de la palabra algo que la lucha (de liberación socioeconómica) no demanda ni necesita.... La referencia a Jesucristo no añade nada "extra" a la lucha histórica, sino que total e incesantemente se halla identificada con ella.[2]

A pesar de que se aprecian profundamente los factores que conducen a identificar a la iglesia con los pobres y oprimidos, o con la minoría revolucionaria que procura su liberación, hay que insistir en que tal punto de vista no es, fundamentalmente, bíblico.

En tercer lugar, cuando digo que Dios está de parte de los pobres y oprimidos, no quiero decir que Dios se preocupe más por la salvación de los pobres que por la salvación de los ricos, ni que los pobres tengan algún derecho especial sobre el Evangelio. Es realmente absurdo decir con Enzo Gatti:

> Las áreas humanas que en todo sentido son las más pobres, son las mejor calificadas para recibir la Palabra salvadora. Son las que tienen más derecho a esa Palabra; son los recipientes privilegiados del Evangelio.[3]

A Dios le importan por igual la salvación del rico y la del pobre. Claro que, a nivel psicológico, Gatti en parte tiene razón. Los teóricos del crecimiento de la iglesia han descubierto lo que Jesús quiso decir, hace mucho, con su comentario acerca del camello que pasa por el ojo de una aguja. A los ricos les *es* extremadamente difícil entrar al reino. Por lo general, los pobres *están* más dispuestos a aceptar el Evangelio que los ricos.[4] Pero eso no significa que Dios desee la salvación de los pobres más que la salvación de los ricos.

En cuarto lugar, decir que Dios está de parte de los pobres no equivale a decir que el conocer a Dios no es más que procurar la justicia para los pobres y oprimidos. Algunos teólogos de la liberación —aunque ciertamente no la mayoría— sí llegan a tan radical conclusión. José Porfirio Miranda dice claramente: "Conocer a Dios es alcanzar la justicia en favor del pobre".[5] "El Dios que no permite ser objetivado, porque sólo en la orden inmediata de la conciencia es Dios, claramente especifica que a El se le puede conocer *exclusivamente* en el clamor del pobre y débil que busca justicia."[6] Lamentablemente, es precisamente este tipo de enfoque, reduccionista y unilateral, a la Miranda, lo que ofrece a los apoltronados norteamericanos una excusa plausible para no atender a la radical palabra bíblica de que

buscar la justicia para el pobre es inseparable —aunque no idéntica— de conocer a Yavé..

Finalmente, cuando digo que Dios está de parte de los pobres no quiero decir que, hermenéuticamente, debamos empezar por algún contexto de opresión interpretado ideológicamente (por ejemplo, por una definición marxista de los pobres y de su situación de opresión), y luego reinterpretar las Escrituras desde tal perspectiva ideológica. Resulta interesante aquí el pensamiento en desarrollo del teólogo negro James H. Cone. En 1969 escribía en su BLACK THEOLOGY AND BLACK POWER (Teología negra y poder negro):

> El hecho de que soy negro es mi realidad última. Mi identidad con la *negrura*, y lo que ella significa para millones que viven en un mundo blanco, controla la investigación. Me es imposible renunciar a esta realidad fundamental, a cambio de una "realidad más elevada y más universal".[7]

Sin embargo, para cuando escribió GOD OF THE OPPRESSED (El Dios de los oprimidos), Cone se dio cuenta de que tal punto de vista relativizaba todo argumento teológico, incluso su propia crítica de la teología racista blanca:

> ¿Cómo distinguimos nuestras palabras acerca de Dios, de la Palabra de Dios...? A menos que esta pregunta sea contestada satisfactoriamente, la distinción de los teólogos negros entre teología blanca y Teología Negra resulta vulnerable al alegato blanco de que esta última es simplemente la justificación ideológica de la política negra radical.[8]

Por supuesto, Cone cree tan firmemente como cualquier otro teólogo liberacionista que la clave hermenéutica de las Escrituras es el acto salvífico de Dios para liberar a los oprimidos. Pero, ¿cómo lo sabe?

> En la revelación de Dios en las Escrituras llegamos a darnos cuenta de que la liberación divina de los oprimidos no se determina por lo que percibimos, sino por el Dios del Exodo, por los profetas, y por Jesucristo, quien llama a los oprimidos hacia una existencia liberada. La revelación divina *sola* es la prueba que valida este punto de partida. Y si alguien puede demostrar que Dios, tal y como se presenta en las Escrituras, no es el liberador de los oprimidos, entonces la Teología Negra tendría que eliminar su designación de "cristiana", o bien optar por otro punto de partida.[9]

¡Ojalá y todos los teólogos de la liberación concordaran con Cone!

De modo que, cuando digo que Dios está de parte de los pobres, no

estoy diciendo que la pobreza sea el ideal: ni que los pobres y oprimidos, *qua* pobres y oprimidos, sean la iglesia o tengan algún derecho especial para oír al Evangelio; ni que el procurar la justicia en favor de los oprimidos sea lo mismo que conocer a Yavé; ni que hermenéuticamente se debería comenzar con algún contexto de opresión interpretado ideológicamente, y luego reinterpretar las Escrituras desde esa perspectiva.

Entonces, ¿en qué sentido *está* Dios de parte de los pobres y oprimidos? Quiero desarrollar tres puntos:[10] 1) En los momentos medulares de la historia de la revelación, Dios también actuó para liberar a los pobres y oprimidos; 2) Dios actúa en la historia para exaltar a los pobres y oprimidos, y derribar a los ricos y opresores ; y 3) el pueblo de Dios, si realmente es el pueblo de Dios, también está de parte de los pobres y oprimidos.

DIOS ACTUA PARA LIBERAR A LOS POBRES Y OPRIMIDOS

Primeramente, quisiera dar un breve vistazo a tres hitos centrales de la historia de la revelación: el Exodo, la destrucción de Israel y Judá, y la encarnación. En estos momentos centrales, en que Dios mostró en la historia sus actos poderosos para revelar su naturaleza y poder, también intervino para liberar a los pobres y oprimidos.

Dios mostró su poder en el Exodo, a fin de liberar a esclavos oprimidos. Cuando Dios llamó a Moisés desde la zarza ardiente, le hizo saber que se proponía acabar con el sufrimiento y la injusticia: "...Bien he visto la aflicción de mi pueblo que está en Egipto, y he oído su clamor a causa de sus exactores; pues he conocido sus angustias, y he descendido para librarlos de mano de los egipcios,..." (Ex. 3:7-8a). Cada año, durante la fiesta de la cosecha, los israelitas repetían una confesión litúrgica, en la que celebraban la forma en que Dios había actuado para liberar a un pueblo pobre y oprimido:

> Un arameo a punto de perecer fue mi padre, el cual descendió a Egipto y habitó allí... Y los egipcios nos maltrataron y nos afligieron, y pusieron sobre nosotros dura servidumbre. Y clamamos a Jehová el Dios de nuestros padres; y Jehová oyó nuestra voz, y vio nuestra aflicción, nuestro trabajo y nuestra opresión; y Jehová nos sacó de Egipto con mano fuerte (Dt. 26:5ss).

Desafortunadamente, algunos teólogos de la liberación ven en el Exodo únicamente la liberación de un pueblo oprimido, liberado por Dios, y pierden de vista el hecho de que Dios también actuó para

cumplir con sus promesas a Abraham, para revelar su voluntad, y para convocar a un pueblo especial. No hay duda que Dios actuó en el Exodo para llamar a un pueblo especial, para que por medio de ellos pudiera revelar su voluntad y traer salvación a todo pueblo. Pero su voluntad incluía el que su pueblo debería seguirlo, y ponerse de parte de los pobres y oprimidos (como, en efecto, lo reveló más claramente todavía al pueblo de su pacto). Que Yavé no haya liberado en el Exodo a todos los pobres de Egipto no significa que no haya tenido en cuenta a todos los pobres en todas partes, como tampoco él que no haya dado los Diez Mandamientos a todos en el Cercano Oriente significa que no haya querido que tuviera validez universal. Porque Dios optó por revelarse en la historia, le reveló a un pueblo en particular, y en momentos particulares de la historia, lo que El quería para todos los pueblos del mundo.

En el Exodo, Dios actuó para dar a saber que El se opone a la opresión. Torceremos la interpretación bíblica del trascendental acontecimiento del Exodo, a menos que veamos que, en este momento clave, el Señor del universo estaba actuando para corregir la opresión y liberar a los pobres.

La explicación profética en cuanto a la destrucción de Israel, y más tarde la de Judá, subraya este mismo punto. El explosivo mensaje de los profetas deja en claro que Dios destruyó a Israel, no sólo por causa de la idolatría (aunque ésta fue una razón), sino también por causa de la explotación económica y del maltrato a los pobres.

Los primeros cincuenta años del siglo VIII a. C. fueron una época de éxitos políticos y de prosperidad económica, como no se había conocido desde los días de Salomón. Pero fue precisamente entonces cuando Dios envió a su profeta Amós, para anunciar las nada gratas nuevas de que el reino del Norte sería destruido. ¿Por qué? Al traspasar la fachada de prosperidad cotidiana y de fantástico crecimiento económico, Amós percibió la terrible opresión de los pobres. Vio a los ricos pisotear “en el polvo de la tierra las cabezas de los desvalidos” (2:7). Vio que el ostentoso estilo de vida de los ricos se construía sobre la opresión de los pobres (6:1-7). Ni en los tribunales había esperanza para el pobre, puesto que los ricos sobornaban a los jueces (5:10-15).

La palabra de Dios, por medio de Amós, anunció que el reino del Norte sería destruido, y que el pueblo sería llevado al exilio (7:11,17). Y todo sucedió tal y como Amós lo había anunciado, apenas unos años después de que lo profetizó. Por el maltrato a los pobres, Dios destruyó al reino del Norte. De haber tiempo y espacio, fácilmente se documentaría esto mismo en relación con la destrucción del reino del Sur (véase Jr. 5:26-29; 34:3-17). La catástrofe nacional de destrucción y cautividad revela que el Dios del Exodo todavía estaba actuando para corregir la opresión de los pobres.

Cuando Dios actuó para revelarse más plenamente, en la encarnación, siguió demostrando su especial preocupación por los pobres y oprimidos. San Lucas usó el relato programático de Jesús, en la sinagoga de Nazaret, para definir la misión de Jesús. Las palabras del profeta Isaías, que Jesús leyó, a todos nos son familiares:

El Espíritu del Señor está sobre mí,
por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres;
me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón;
a pregonar libertad a los cautivos,
y vista a los ciegos;
a poner en libertad a los oprimidos;
a predicar el año agradable del Señor (Lc. 4:18-19).

Después que leyó estas palabras, Jesús informó a su auditorio que este pasaje de las Escrituras se había cumplido en El. La misión del Encarnado consistía en predicar las buenas nuevas a los pobres y liberar a los oprimidos.

Mucha gente espiritualiza estas palabras, ya sea asumiendo de manera simplista que Jesús hablaba de sanar corazones cegados en la cautividad del pecado, o recurre a la tardía idea del Antiguo Testamento, y del periodo intertestamentario, de "los pobres de Yavé" (los *anavim*) para referirse a los israelitas piadosos, humildes, y devotos, que ponían toda su confianza en Yavé.[11] Pero ello no significa que este uso no tenga relación alguna con la pobreza socioeconómica. En realidad, fue precisamente el hecho de que los económicamente pobres y oprimidos fueran el remanente fiel que confiaba en Yavé, lo que condujo al nuevo uso, donde las palabras que se usaban para los pobres designaban a los piadosos fieles.

Las palabras hebreas para referirse a los pobres eran *'ani, 'anav, 'ebion, dal* y *rash*. *'Ani* (y *'anav*, que originalmente tenía más o menos el mismo significado básico) denota a alguien "indebidamente empobrecido o desposeído".[12] *'Ebión* se refiere al pordiosero que implora caridad. *Dal* connota a una persona delgada y débil, por ejemplo, un campesino empobrecido e indigente.[13] A diferencia de los otros términos, *rash* es un vocablo esencialmente neutral. En su persistente polémica en contra de la opresión de los pobres, los profetas usaron los términos *'ebion, 'ani,* y *dal.*

Más tarde, estas mismas palabras (especialmente *'anavim*) se usaron para designar al remanente fiel, los "pobres piadosos" que confiaban solamente en Yavé.[14] Pero eso no significa que las antiguas connotaciones socioeconómicas se hayan perdido. Richard Batey lo expresa de la siguiente manera:

Comenzando por la experiencia de que a menudo los pobres

eran oprimidos por los ricos malvados, los pobres eran considerados como objeto especial de la protección y liberación de Yavé (Sal. 9:18; 19:1-8...). Por lo tanto, los pobres volvían los ojos a Yavé como fuente de liberación de sus enemigos y opresores. Esta actitud de confianza y dependencia ejemplificaba la piedad que debiera haber caracterizado a todo israelita. Así se desarrolló el concepto de "los pobres piadosos".[15]

El nuevo diccionario neotestamentario de Zondervan (NEW INTERNATIONAL DICTIONARY OF THE NEW TESTAMENT) recalca esto mismo:

> Sólo en el contexto de esta situación histórica podemos entender en el Salmo el significado de "pobre" y "necesitado". Pobre es él que sufre injusticia; es pobre porque otros han despreciado la ley de Dios. Por lo tanto, indefenso, humilde, se vuelve a Dios en oración.... Mediante la propia identificación de quienes, generación tras generación, oraban con los pobres en salmos de lamentación individual y de acción de gracias... gradualmente fue desarrollándose la connotación específica de "pobre" en el sentido de todos aquellos que se vuelven a Dios en medio de una gran necesidad, y buscan su ayuda. Dios es alabado como protector de los pobres (véase Sal. 72:2,4, 12ss; 132:15), que procura hacerles justicia frente a sus opresores.[16]

Este mismo uso es común en la literatura intertestamentaria. Cuando Grecia y luego Roma conquistaron Palestina, la cultura y los valores helenísticos fueron impuestos sobre los judíos. Aquéllos que se mantuvieron fieles a Yavé, a menudo sufrieron en términos económicos, de modo que "pobre", como dice J. A. Ziesler, era "virtualmente equivalente a piadoso, temeroso de Dios, y pío, y refleja una situación en que los ricos eran, principalmente, los que se habían vendido a la nueva cultura y habían permitido que su devoción religiosa se corrompiera con las nuevas costumbres. Si los pobres eran los piadosos, los fieles, y los más oprimidos, los ricos eran los poderosos, los impíos, los mundanos, y hasta apóstatas".[17] Por tanto, el remanente fiel de Qumrán se autodenominó "los pobres" (*'ebionim*).[18] Ellos y otros judíos del primer siglo anhelaban ansiosamente la llegada de la nueva era, en la que el Mesías vendría a cumplir las promesas mesiánicas (véase Is. 11:4) y a traer justicia para los pobres.[19]

De modo que, cuando en la sinagoga de Nazaret Jesús leyó el pasaje de Isaías 61 y proclamó buenas nuevas a los pobres, estaba anunciando al remanente fiel que confiaba en Yavé y que por lo tanto, era también socioeconómicamente pobre, que la era mesiánica de justicia para los pobres había llegado.

Lucas 7:18-23 confirma el argumento de que Lucas 4:18ss no debe recibir un significado primordialmente espiritualizado. Juan envía a sus discípulos a ver si Jesús es el tanto tiempo esperado Mesías. La respuesta de Jesús es la de sanar a los enfermos y ciegos, y luego decir a los discípulos de Juan que vayan e informen acerca de lo que han visto:

> Id, haced saber a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio (Lc. 7:22).

Este pasaje menciona muchas de las cosas bosquejadas en Lucas 4:18. Puesto que Jesús acababa de sanar a los que estaban físicamente enfermos y ciegos, resulta muy claro que El se estaba refiriendo a la ceguera física y a la pobreza. Indudablemente, lo mismo sucede en el texto paralelo de Lucas 4:18 ss.[20] La nueva era que Jesús mismo se vio inaugurando tenía un contenido social y económico, de gran interés para los pobres y oprimidos.

Otros aspectos de las enseñanzas de Jesús apoyan esta interpretación. Las bienaventuranzas en Lucas prometen bendición a los pobres y hambrientos. El reino mesiánico en el que habrán de recibir justicia los píos, que por lo tanto son también socioeconómicamente pobres, viene ahora en la persona de Jesús. Tampoco Mateo representa una versión espiritualizada de las bienaventuranzas.[21] Los pobres "en espíritu" son los pobres piadosos, que también son socioeconómicamente desposeídos. Y tienen hambre y sed de justicia: ¡eso es justicia! Como bien insiste Herman Ridderbos, la palabra justicia en este caso "no debe entenderse en el sentido forense de Pablo, de justicia forense imputada, sino como la justicia del reino que saldrá a la luz un día, para la salvación de los parias y oprimidos, y que será implantada de manera especial por el Mesías.... Es *esta* justicia la que esperan los 'pobres en espíritu' y 'los mansos', en el Sermón del Monte".[22]

Pero de ningún modo quiero implicar que el mensaje de Jesús se dirigió exclusivamente a cuestiones socioeconómicas. Su mensaje incluía una preocupación principal por perdonar a los pecadores, y El vino para morir en la cruz por nuestros pecados. Pero no estará bien espiritualizar el mensaje de Jesús y pasar por alto el hecho de que, en el corazón mismo de la misión del Encarnado, había preocupación por la justicia en favor de los pobres y oprimidos. Su contundente advertencia de que quienes no den de comer a los hambrientos, ni vistan a los desnudos, ni visiten a los prisioneros, sufrirán la condenación eterna (Mt. 25:31 ss), no representa una preocupación periférica, sino que es un punto central de su misión mesiánica.

En el momento supremo de la historia, cuando Dios mismo se hizo humano, vemos todavía al Dios de Israel actuando para liberar a los pobres y oprimidos, y exhortando a su pueblo a hacer lo mismo.

DIOS EXALTA A LOS POBRES Y OPRIMIDOS, Y DERRIBA A LOS RICOS Y OPRESORES

El segundo aspecto de la enseñanza de que Dios está de parte de los pobres y oprimidos, es que El actúa en la historia para derribar a los ricos y exaltar a los pobres. El Magnificat de María lo expresa en términos sencillos y claros:

Engradece mi alma al Señor; ....
Quitó de los tronos a los poderosos,
y exaltó a los humildes.
A los hambrientos colmó de bienes,
y a los ricos envió vacíos (Lc. 1:46, 52-53).

Y un tema constante de la revelación bíblica lo constituye Santiago 5:1, "¡Vamos ahora, ricos! Llorad y aullad por las miserias que os vendrán".

¿Por qué dice la Biblia que Dios constantemente cambia la buena fortuna de los ricos? ¿Acaso se ha comprometido Dios con la lucha de clases? A decir verdad, nuestros textos nunca dicen que Dios ame a los pobres más que a los ricos. Pero lo que sí hacen es afirmar constantemente que Dios exalta a los pobres y desvalidos. Y persistentemente insisten en que Dios derriba a los ricos y poderosos.

¿Por qué? Pues precisamente porque, según las Escrituras, a menudo los ricos llegan a tener tanto porqué opriman a los pobres, y porque no dan de comer al hambriento.

¿Por qué advirtió Santiago a los ricos que lloraran y aullaran ante la miseria venidera? Porque han engañado a sus obreros: "Habéis acumulado tesoros para los días postreros. He aquí, clama el jornal de los obreros que han cosechado vuestras tierras, el cual por engaño no les ha sido pagado por vosotros; y los clamores de los que habían segado han entrado en los oídos del Señor de los ejércitos. Habéis vivido en deleites sobre la tierra, y sido disolutos; habéis engordado vuestros corazones como en día de matanza"(5:3-5). Dios no tiene enemigos de clase. Pero odia y castiga la injusticia y el desprecio a los pobres. Y los ricos, si aceptamos las repetidas advertencias de las Escrituras, con frecuencia son culpables de ambas cosas.

Mucho antes de los días de Santiago, Jeremías ya sabía que a menudo los ricos son ricos como resultado de la opresión.

... Hay en mi pueblo hombres malos que acechan como
cazadores de pájaros, que ponen trampas para atrapar a
los demás.
Llenan sus casas de objetos robados,
como se llenan de pájaros las jaulas.

Así se hicieron poderosos y ricos,
y están gordos y bien alimentados.
Su maldad no tiene límites: no hacen justicia al huérfano ni reconocen el derecho de los pobres. ¿No los he de castigar por estas cosas?
¿No he de dar su merecido a gente así?
Yo, el Señor, lo afirmo. (Jr. 5:26-29, DHH.)

Oseas y Miqueas hacen acusaciones parecidas:

Canaán tiene en sus manos pesas falsas,
porque le gusta estafar.
Efraín dice: "¡Sí, me he hecho rico,
me he encontrado una fortuna; pero nadie podrá acusarme de haber obtenido mis ganancias por medios deshonestos!" (Os. 12:7-8, DHH.)

El Señor está llamando a la ciudad . . .
"En la casa del malvado hay riquezas mal habidas y esas medidas falsas que aborrezco. ¿Cómo podré perdonar al que emplea balanzas alteradas y pesas falsas?
Los ricos de esta ciudad son todos opresores". (Mi. 6:9-12, DHH.)

Y hay otros textos que podemos citar, y todos ellos repiten el mismo tema: Job 24:1-12; Sal 73:2-12; Ez 22:23-29; Am. 8:4-8.

De importancia también es otro ejemplo, tomado del libro de Isaías. Por medio de este profeta, Dios declaró que los gobernantes de Judá eran ricos porque habían estafado a los pobres. Literalmente nadando en la abundancia, las mujeres ricas no se negaban ninguna extravagancia, pues sólo pensaban en sí mismas, ajenas al sufrimiento de los oprimidos. Dios dijo que esto redundaría en destrucción devastadora.

El Señor llamará a juicio, y dirá
a los ancianos y a los jefes del pueblo:
"Ustedes han estado destruyendo mi viñedo,
han robado a los pobres,
y lo que roban lo guardan en sus casas.
¿Con qué derecho oprimen a mi pueblo
y pisotean la cara a los pobres?"
Lo afirma el Señor todopoderoso. (Is. 14-15, DHH.)

Dado que los ricos oprimen a los pobres y desvalidos, el Señor de la historia actúa para echar abajo las casas y reino de los ricos.

Hay ocasiones en que las Escrituras no acusan a los ricos de oprimir directamente a los pobres. Simplemente los acusa de no

compartir sus posesiones con los necesitados. Pero el resultado es el mismo.

La explicación que da la Biblia en cuanto a la destrucción de Sodoma ofrece un buen ejemplo de esta terrible verdad. Si se preguntara a los cristianos por qué fue destruida Sodoma, virtualmente todos ellos señalarían la grosera perversidad sexual de la ciudad. Pero ésa es una visión unilateral de lo que la Biblia en realidad enseña. Ezequiel hace ver que una importante razón por la que Dios destruyó a Sodoma fue ¡porque esta ciudad se obstinó en no compartir sus bienes con los pobres!

> Este fue el pecado de tu hermana Sodoma: ella y sus aldeas se sentían orgullosas de tener abundancia de alimentos y de gozar de comodidad, pero nunca ayudaron al pobre y al necesitado. Se volvieron orgullosas y cometieron cosas que yo detesto; por eso las destruí, como has visto. (Ez. 16:49-50, DHH.)

El texto no dice que estas ciudades hayan oprimido al pobre (aunque es probable que lo hayan hecho). Simplemente las acusa de no haber ayudado al necesitado.

EL PUEBLO DE DIOS ESTA DE PARTE DE LOS POBRES Y OPRIMIDOS

El tercer aspecto de la enseñanza bíblica de que Dios está de parte de los pobres y oprimidos, es que el pueblo de Dios, si realmente es su pueblo, también está de parte de los pobres y oprimidos. Aquellos que pasan por alto al pobre y al oprimido no son en realidad el pueblo de Dios en absoluto. Y no importa cuán frecuentes sean sus ritos religiosos ni cuán ortodoxos sean sus credos y confesiones de fe. En repetidas ocasiones los profetas destacaron este punto, al insistir en que el conocimiento de Dios y el procurar la justicia para los oprimidos son dos cosas inseparables. En otras ocasiones condenaron los ritos religiosos de los opresores, los cuales intentaban adorar a Dios y seguir oprimiendo al pobre.

Jeremías dio a conocer el fustigante mensaje de Dios, de que el rey Joacim no conocía a Dios y que sería destruido debido a su injusticia:

> "¡Ay de ti, que a base de maldad e injusticias
> construyes tu palacio y tus altos edificios, que haces trabajar a los demás sin pagarles sus salarios! . . .
> Tu padre gozó de la vida;
> pero actuaba con justicia y rectitud, y por eso le fue bien.
> Defendía los derechos de los pobres y oprimidos, y por eso le fue bien.

Eso es lo que se llama conocerme.
Yo, el Señor, lo afirmo". (Jr. 22:13,15,16, DHH.)

Conocer a Dios implica necesariamente procurar la justicia en pro del pobre y del necesitado (véase también Os. 2:19-20).

La misma correlación entre procurar que a los pobres se les haga justicia, y el conocimiento de Dios, resulta igualmente claro en el pasaje mesiánico de Isaías 11:1-9. Hablando de la vara del tronco de Isaías, dice el profeta: "Juzgará con justicia a los débiles y defenderá los derechos de los pobres del país". (v. 4, DHH). En esta trascendental *shalom* mesiánica, "la tierra será llena del conocimiento de Jehová, como las aguas cubren el mar".

Los profetas anunciaron también la ira de Dios en contra de la adoración, cuando ésta se daba junto con el maltrato a los pobres y desvalidos. Isaías denunció a Israel (¡a quien llamó Sodoma y Gomorra!) por haber tratado de adorar a Yavé y oprimir al débil al mismo tiempo (1:10-17).

"¿Para qué ayunar si Dios no lo ve?
¿Para qué sacrificarnos, si él no se da cuenta?"
El día de ayuno lo dedican ustedes a hacer negocios
y a explotar a sus trabajadores . . . .
El ayuno que a mí me agrada consiste en esto:
en que rompas las cadenas de la injusticia
y desates los nudos que aprietan el yugo;
en que dejes libres a los oprimidos
y acabes, en fin, con toda tiranía;
en que compartas tu pan con el hambriento
y recibas en tu casa al pobres sin techo . . .
(Is. 58:3,6-7 DHH; igualmente Is. 1:10-17.)

Y las palabras de Dios por medio del profeta Amós son también contundentes:

"Odio y desprecio las fiestas religiosas que ustedes celebran;
me disgustan sus reuniones solemnes.
No quiero los holocaustos que ofrecen en mi honor,
ni sus ofrendas de cereales . . . .
Pero que fluya como agua la justicia,
y la honradez como un manantial inagotable".
(Am. 5:21-22,24, DHH.)

Ya a principios del capítulo, Amós había condenado a los ricos y poderosos por oprimir a los pobres, pues los ricos incluso sobornaban a los jueces, para no tener que indemnizar a los pobres ante los

rituales religiosos. Tal género de adoración es una burla y una abominación al Dios de los pobres.

Dios no ha cambiado. Jesús repitió este mismo tema. Previno a la gente en cuanto a los escribas, que en secreto oprimían a las viudas, mientras que en público hacían gala de su piedad. Su vestimenta con apariencia de piedad, y sus frecuentes visitas a la sinagoga, no eran más que pura hipocresía. ¡Ay de los hipócritas religiosos "que devoran las casas de las viudas, y por pretexto hacen largas oraciones"! (Mc. 12:38-40). Lo mismo que Amós e Isaías, Jesús anunció la ira de Dios contra quienes intentan mezclar las prácticas religiosas con el maltrato a los pobres.

La palabra profética en contra de los hipócritas religiosos plantea una pregunta extremadamente difícil. ¿Es el pueblo de Dios realmente su pueblo, si oprime a los pobres? ¿Es la iglesia realmente la iglesia si no actúa para liberar a los oprimidos?

Ya hemos visto que Dios, por medio del profeta Isaías, declaró que el pueblo de Israel era en realidad Sodoma y Gomorra, más que el pueblo de Dios (1:10). Dios simplemente no podía seguir tolerando su idolatría y su explotación de pobres y desvalidos. Jesús fue incluso más directo. A aquéllos que no alimenten a los hambrientos, vistan a los desnudos, y visiten a los presos, él les dictará una sentencia terrible en el juicio final: "Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles" (Mt. 25:41). Su sentido no deja ningún lugar a dudas. Jesús quería que sus discípulos imitaran su propia preocupación especial por los pobres y necesitados. Los que desobedezcan, sufrirán la condenación eterna.

Pero tal vez hemos malinterpretado Mateo 25. Hay quienes piensan que "estos más pequeños" (v. 45), y "estos mis hermanos más pequeños" (v. 40), se refiere sólo a los cristianos. Tal exégesis no es cierta. Pero aun si estas palabras se refirieran principalmente a los creyentes pobres, hay otros aspectos de las enseñanzas de Jesús que no sólo permiten, sino que nos exigen, extender el significado de Mateo 25 tanto a los creyentes como a los no creyentes, que sean pobres y sean víctimas de la opresión. La historia del buen Samaritano (Lc. 10:29ss.) nos enseña que cualquier persona necesitada es nuestro prójimo. Mateo 5:43ss. es todavía más explícito, en la versión DIOS HABLA HOY (DHH):

> "También han oído que antes se dijo: 'Ama a tu amigo y odia a tu enemigo'. Pero yo les digo: Amen a sus enemigos, y oren por quienes los persiguen. Así ustedes serán hijos de su Padre que está en el cielo; pues él hace que su sol salga sobre malos y buenos, y manda la lluvia sobre justos e injustos".

El ideal en la comunidad de Qumrám (de la que hemos llegado a saber por medio de los rollos del Mar Muerto) era, en efecto, "amar a

todos los hijos de la luz" y "odiar a todos los hijos de las tinieblas" (I QS 1:9-10). Incluso en el Antiguo Testamento se ordenaba a los israelitas amar al prójimo, hijo de su propio pueblo, y no procurar la prosperidad de los amonitas ni de los moabitas (Lv. 19:17-18; Dt. 23:3-6). Pero Jesús explícitamente prohibe a sus seguidores limitar su amor y cuidado al prójimo que sea miembro del propio étnico o religioso. Explícitamente ordena a sus seguidores imitar a Dios, quien hace bien a toda gente, en todas partes.

Como ha dicho George Ladd, "Jesús redefine el significado del amor al prójimo; su significado es el de amar a todo hombre que esté necesitado".[23] A la luz de la parábola del buen samaritano, y de la clara enseñanza de Mateo 5:43ss., uno se ve obligado a decir que una parte de la enseñanza plena de Mateo 25 es que todo aquel que no ayude a los pobres y oprimidos (sean éstos creyentes o no) simplemente no pertenecen al pueblo de Dios.

Y para que no olvidemos esta advertencia, Dios vuelve a repetirla en 1 Juan: "Pues si uno es rico y ve que su hermano necesita ayuda, pero no se la da, ¿cómo puede tener amor de Dios en su corazón? Hijitos míos, que nuestro amor no sea solamente de palabra, sino que se demuestre con hechos" (3:17-18, DHH; cf. también Stg. 2:14-17). Una vez más, las palabras son bien claras. ¿Y qué es lo que significan tales palabras para los cristianos occidentales, que cada año demandan mayores riquezas mientras la gente del Tercer Mundo sufre de malnutrición, de cuerpos y cerebros deformados, e incluso se muere de hambre? El texto dice claramente que, si dejamos de ayudar a los necesitados, no tenemos el amor de Dios. Y no importa lo que nosotros podamos decir. El texto demanda hechos, no frases piadosas ni sermones santurrones. No importa lo que podamos decir o hacer a las 11:00 de la mañana los domingos, aquéllos que pasan por alto a los pobres y oprimidos no son el pueblo de Dios.

Con todo, la pregunta sigue allí. ¿Dejan los cristianos confesantes de ser cristianos por causa del continuo pecar? Claro que no. El cristiano sabe que el egoísmo pecaminoso sigue afectando incluso a los más devotos. Nosotros somos miembros del pueblo de Dios, no por causa de nuestra propia rectitud, sino únicamente por la muerte vicaria de Cristo.

Tal respuesta es muy cierta, y extremadamente importante. Pero es también inadecuada. Todos los textos de ambos testamentos que acabamos de analizar, ciertamente están diciendo algo más, no solo que el pueblo de Dios es desobediente (y, sin embargo, plenamente justificado) cuando no se preocupa por los pobres. Lo que estos versículos señalan claramente es que algunos desobedecen a Dios de tal manera que dejan de pertenecer a Su pueblo, a pesar de su piadosa profesión de fe. El no atender a los pobres es una de las señales que la

Biblia más repite, y que revelan tal desobediencia. Claro que ninguno de nosotros asegurará haber cumplido perfectamente lo que dice Mateo 25. Por lo tanto, nos asimos a la esperanza del perdón. Pero llega un momento -- y, gracias a Dios, ¡sólo El sabe cuál es ese momento! -- en que el no atender a los pobres ya no se perdona más. Se castiga. Y se castiga eternamente.

La enseñanza bíblica de que Yavé tiene un cuidado especial por los pobres y oprimidos no deja lugar a dudas. ¿Pero significa eso, como algunos lo aseguran hoy día, que Dios es parcial en favor de los pobres? En realidad, no. La Biblia claramente prohíbe la parcialidad. "No harás injusticia en el juicio, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al grande; con justicia juzgarás a tu prójimo" (Lv. 19:15; también Dt. 1:17). Exodo 23:3 presenta exactamente la misma advertencia: "Pero tampoco favorezcas indebidamente las demandas del pobre". Dios enseña a su pueblo a ser imparcial, porque Dios es imparcial.

Sin embargo, el punto más crítico para nosotros no es la imparcialidad de Dios, sino más bien el efecto de que Dios se halle libre de parcialidad. El texto bíblico declara la imparcialidad de Dios, e inmediatamente describe su tierno amor por los pobres y desposeídos. "Porque Jehová vuestro Dios es Dios de dioses, y Señor de señores, Dios grande, poderoso y temible, que *no hace acepción de personas,* ni toma cohecho; que hace justicia al huérfano y a la viuda; que ama también al extranjero dándole pan y vestido" (Dt 10:17-18).

Dios no es parcial. Dios tiene el mismo amor y cuidado por cada una de sus criaturas. Y precisamente por eso, ama lo mismo al débil y desvalido que al fuerte y afortunado. A diferencia de la forma en que el lector o yo, o la gente apoltronada y poderosa de todos los tiempos, actuaría en relación con el pobre, Dios parece tener una inclinación abrumadora en favor de los pobres. Pero tal parcialidad lo es sólo en contraste con nuestra pecaminosa falta de amor. Sólo cuando manifestamos nuestra malvada preferencia por los ricos y afortunados, como algo natural y normativo, es cuando el amor de Dios parece parcialidad.

Si hay razón en lo dicho en el presente análisis, algunas conclusiones importantes se derivan para los dos diálogos mencionados al principio de este ensayo.

Es de vital importancia que dejemos que sean las Escrituras, y no las ideologías seculares de izquierda o de derecha, las que definan nuestra actitud hacia los pobres. Conocer a Dios implica mucho más que procurar que se haga justicia al oprimido. Pero no implica menos. Hombres y mujeres establecen una relación adecuada con Dios, y se unen a la iglesia, no por amar a los pobres sino por reconocer sus pecados y aceptar a Jesucristo como Señor y Salvador. Toda tendencia a pasar por alto, o a negar, puntos tan importantes, debiera toparse con la más decidida oposición, aun cuando tal tendencia provenga de los teólogos

de la liberación o de los activistas estadounidenses. Nuestra norma es la Biblia.

Por otra parte, y precisamente por esa razón, los menonitas de Norteamérica y de Europa occidental no se atreven a permitir que los valores materialistas de su entorno se conviertan en el factor decisivo de su manera de vivir, de su modo de pensar, y de sus enseñanzas. Pero es tremenda la tentación de hacerlo. Si algunos activistas corren el peligro de conceder un papel predominante al análisis social secular, también hay muchos menonitas conservadores que están peligrosamente próximos a venderse del todo al materialismo rampante. Pero, mientras los críticos conservadores de la teología menonita, o los activistas de la teología de la liberación, no empiecen a mostrarse libres de los valores materialistas ni paguen el precio de su identificación con los pobres, según las demandas de los profetas y el patrón establecido por Jesús, lo mejor que podrían hacer es guardar silencio. Y mientras nuestros líderes menonitas de Norteamérica y Europa occidental no revitalicen nuestras organizaciones eclesiales —publicaciones, colegios, agencias misioneras y seminarios — de modo que reflejen la misma preocupación por los pobres y oprimidos de que habla la Biblia, los teólogos del Tercer Mundo tendrán todo el derecho de acusarnos de que nuestras orgullosas pretensiones de obediencia a la Biblia no son honestas.

No es posible desarrollar una teología anabautista de la liberación viable, desde torres de marfil. Sólo se puede construir congregación por congregación, conforme cada uno de los miembros trabaje en unión con los demás para poner por obra, de manera fiel, el llamado de Jesús a identificarse con los pobres y oprimidos. Si lo hacemos, pasaremos fielmente a la próxima generación la visión anabautista, y seremos un instrumento de *shalom* en contextos de agonía. Y glorificaremos, al mismo tiempo, a Aquel que se ha revelado en las Escrituras como el defensor de los pobres y oprimidos.

NOTAS

1. La mayor parte del texto que sigue es una reimpresión del artículo de Ronald J. Sider, "An Evangelical Theology of Liberation," en PERSPECTIVES ON EVANGELICAL THEOLOGY; PAPERS FROM THE THIRTEENTH ANNUAL MEETING OF THE EVANGELICAL SOCIETY, ed. Kenneth S. Kantzer y Stanley N. Gundry (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1979), pp. 117-34.

2. Citado en José Míguez Bonino, LA FE EN BUSCA DE EFICACIA (Salamanca, Sígueme, 1977), p 191.

3. Enzo Gatti, RICH CHURCH — POOR CHURCH (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1974), p. 43.

4. Véase el resumen que hace Samuel Escobar de Donald McGavran,

en S. Escobar y J. Driver, CHRISTIAN MISSION AND SOCIAL JUSTICE (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1978), pp. 45-47.

5. José Porfirio Miranda, MARX AND THE BIBLE (Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, 1974), p.44 (cita de la versión en inglés.)

6. Miranda, p. 48 (cita de la versión en inglés.)

7. James H. Cone, BLACK THEOLOGY AND BLACK POWER (New York: Seabury, 1969), pp. 32-33. Pero véase un énfasis contradictorio y más bíblico en pp. 34, 51.

8. James H. Cone, GOD OF THE OPPRESSED (New York: Seabury, 1975), p. 84.

9. Cone, GOD OF THE OPPPRESSED, p. 82; el subrayado es de Cone.

10. La siguiente sección se basa mayormente en el capítulo tres de Ronald J. Sider, RICH CHRISTIANS IN AN AGE OF HUNGER, ed. revisada (Downers Grove: InterVarsity Press, 1977, 1984).

11. Véase Richard A. Batey, JESUS AND THE POOR: THE POVERTY PROGRAM OF THE FIRST CHRISTIANS (New York: Harper, 1972), pp. 83-97; Albert Gélin, THE POOR OF YAHVEH (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1964). Véase también C. Schultz, "'Ani and 'Anaw in Psalms" (tesis doctoral inédita, Brandeis University, 1973); P. D. Miscall, "The Concept of the Poor in the Old Testament" (tesis doctoral inédita, Harvard University, 1972).

12. THEOLOGICAL DICTIONARY OF THE NEW TESTAMENT, ed. Gerhard Kittel, 9 vol. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964), v. 6, p. 888.

13. Gélin, pp. 19-20.

14. Gélin, p. 50.

15. Batey, p. 92.

16. THE NEW INTERNATIONAL DICTIONARY OF NEW TESTAMENT THEOLOGY, ed. Colin Brown, 3 vols. (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976), v. 2, pp. 822-23.

17. J.A. Ziesler, CHRISTIAN ASCETICISM (Grand Rapids, Mich.: Eerdemans, 1973), p. 52.

18. THEOLOGICAL DICTIONARY OF THE NEW TESTAMENT 6, 986-89.

19. Batey, p. 93; THEOLOGICAL DICTIONARY OF THE NEW TESTAMENT 6, 905.

20. Si Jesús anunció el Jubileo, entonces contamos con más afirmación de este argumento. Véase Robert Sloan, THE ACCEPTABLE YEAR OF THE LORD (Austin: Schola, 1977), y Donald Wilford Blosser, "Jesus and the Jubilee..." (tesis inédita, University of Saint Andrews, 1979).

21. Véase THELOGICAL DICTIONARY OF THE NEW TESTAMENT 6, 904, nota 175.

22. Herman N. Ridderbos, THE COMING OF THE KINGDOM (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1961), p. 190.

23. George E. Ladd, A THEOLOGY OF THE NEW TESTAMENT (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974), p. 133.

8

La visión anabautista y la justicia social

JOHN DRIVER

Este ensayo representa un intento por comprender la actitud de la iglesia hacia la lucha contemporánea en pro de la justicia social en la América Latina, y su papel en este proceso, todo ello desde la perspectiva del Anabautismo radical y de su visión de la iglesia y del orden social. No se trata de un estudio histórico centrado en los anabautistas del siglo XVI sino, más bien, de un intento por comprender la lucha contemporánea desde tal perspectiva.

EL ANABAUTISMO Y LA LUCHA POR LA JUSTICIA SOCIAL

La preocupación por la justicia social en el Anabautismo radical del siglo XVI, probablemente fue un elemento más central de lo que la mayoría de los herederos modernos del movimiento se imaginarían. Aunque el anabautismo del siglo XVI fue indudablemente un movimiento religioso, las dimensiones sociales del mismo merecen ser señaladas.

Es generalmente admitido que el anabautismo fue sólo uno de los múltiples movimientos socio-religiosos que surgieron en Europa durante el medievo, y que centraron su protesta social en términos de un llamado a "la simplicidad apostólica" en la vida y en el culto. Esta orientación la compartieron movimientos tan variados como el monasticismo medieval, los valdenses, el movimiento de renovación entre los franciscanos y Joaquín de Fiore en Italia, los lolardos en Inglaterra, Pedro Chelcicky, y los hermanos de Bohemia, y los anabautistas. En todos estos movimientos la preocupación por volver a "la simplicidad apostólica" reflejaba, de una u otra manera, un profundo descontento social y económico. Mientras que evidentemente el Nuevo Testamento valoró la pobreza en la comunidad apostólica, la iglesia llegó a ser

propietaria de la tercera parte de los bienes raíces en Europa, y disfrutaba de los beneficios obtenidos de los mismos. El Nuevo Testamento hablaba de fraternidad, pero las diferencias de clase social legitimadas por la iglesia contradecían tales afirmaciones. Estas y otras contradicciones socio-económicas provocaban tensiones que derivaban en fermento revolucionario.

La miseria humana fue, sin duda, una de las causas principales del descontento social que llevó a muchos a cuestionar el papado, la jerarquía, y las prácticas sociales de la Iglesia, lo mismo que sus doctrinas. Una de las expresiones concretas de este espíritu generalizado de descontento fue la serie de sublevaciones campesinas que tuvieron lugar en Europa durante la última parte del siglo XV y la primera parte del siglo XVI, mismas que culminaron con la Revuelta Campesina de 1524-1525. Algunos estudios recientes han demostrado una superposición considerable de los programas religiosos y sociales de los campesinos y de los anabautistas.[1] Para nuestros propósitos, bastará un breve resumen de las preocupaciones sociales comunes:

1) Ambos grupos insistían en que el evangelio es pertinente en lo social y en lo económico.

2) Ambos protestaron contra el pago de los diezmos (ya que éstos sencillamente aumentaban las riquezas de la iglesia), al igual que contra el cobro de intereses (ya que éstos oprimían aún más a los pobres, y además, estaban prohibidos en las Escrituras). Los campesinos dijeron que estaban dispuestos a seguir pagando, siempre y cuando fuesen empleados para el sostén de los pastores locales y en beneficio de los pobres.

3) Ambos rechazaron las estructuras que perpetuaban las diferencias entre las clases sociales. Entre los anabautistas, esto redundó en el rechazo al uso de los títulos y en la creación de estructuras congregacionales fraternas. Entre los campesinos, esto significó que los bosques, los prados y las aguas comunes no debían quedar en las manos de los señores feudales para su uso exclusivo, sino que debían quedar disponibles para todos los que los necesitaran.

4) Ambos grupos reclamaron su derecho a la libertad. Para los campesinos, esto significaba su liberación de la servidumbre. Para los anabautistas, significaba libertad para actuar y creer, según la propia conciencia y sin coerción alguna.

5) Ambos procuraron su independencia del control eclesiástico. Los campesinos reclamaron la libertad de convocar (y despedir) a sus propios pastores, y de escuchar la predicación de la auténtica Palabra de Dios. Los anabautistas no sólo reclamaron estas mismas cosas, sino que se pusieron a realizarlas en sus conventículos clandestinos.

6) Ambos fueron movimientos que se opusieron a las autoridades establecidas (iglesia y estado). Los campesinos se opusieron a las

crecientes demandas económicas de los señores feudales. Los anabautistas se opusieron a la manera en que las autoridades eclesiásticas (tanto católicas como protestantes) les exigían una obediencia incontrovertible. Y también rechazaron las pretensiones sagradas de las autoridades seculares. Su compromiso con Cristo y su "ley" los llevó, en ciertos casos, tanto a la desobediencia eclesiástica como a la desobediencia civil.

7) Ambos grupos favorecían cambios no-violentos que condujeran a una mayor justicia e igualdad social. Pero los campesinos estaban dispuestos a emplear métodos violentos, si fuera necesario. En cuando a los anabautistas, hubo entre ellos cierta ambivalencia antes de Schleitheim,[2] especialmente notable en Hubmaier, Hut y los anabautistas del Tirol. Sin embargo, bajo la presión de la persecución oficial, y a través del estudio de las Escrituras, la doctrina de los dos reinos se estableció entre los anabautistas. Llegaron éstos a la conviccción de que hay dos reinos, y que hay reglas distintas operando en estas dos esferas: la violencia en una de ellas, y la no-resistencia en la otra.[3]

Es muy posible que muchos de aquéllos que participaron originalmente en los movimientos de los campesinos se hayan incorporado posteriormente a los conventículos anabautistas, luego de ser aplastados sus levantamientos por las autoridades. El notable crecimiento de las congregaciones anabautistas, precisamente allí donde las sublevaciones campesinas habían sido violentamente reprimidas, apunta a esta posibilidad. Las comunidades fraternales de bienes compartidos y de justicia social, que caracterizaban a los anabautistas de todo tipo, las comunidades formalmente estructuradas de los huteritas, al igual que las congregaciones menos estructuradas de los suizos y los holandeses, dieron forma concreta a las preocupaciones sociales del movimiento, y aseguraron su supervivencia a pesar de la persecusión oficial de que fueron objeto.

PREOCUPACION POR LA JUSTICIA SOCIAL EN AMERICA LATINA

La lucha por la justicia social en América Latina es tan antigua como el dominio imperial mismo (en este caso, el español). Ejemplo de esto es un sermón predicado en el año 1511 por un fraile dominico, Antonio de Montesinos, en una iglesia techada de paja, en Santo Domingo. Refiriéndose al texto, "Yo soy la voz que clama en el desierto", Montesinos formuló la primera protesta importante, pública y deliberada, en contra de las injusticias sociales en el Nuevo Mundo. Realmente Montesinos hablaba en nombre de la Orden de los Dominicos, de la isla La Española. A continuación ofrecemos partes del sermón

recopilado por Bartolomé de las Casas.

"Para os los dar a cognoscer me he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y portanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír. ...Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tal cruel y horrible aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y congnozcan a su Dios y criador, sean baptizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos?"

"¿Estos, no son hombres? ¿o tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo."[4]

Respondiendo al clamor de un amotinamiento público frente a su puerta ese domingo en la tarde, el vicario de los dominicos les aseguró que "se había determinado que se predicase como verdad evangélica y cosa necesaria a la salvación de todos los españoles y los indios desta isla"[5] el mensaje contenido en el sermón de la mañana. Pero los españoles de Santo Domingo no quedaron convencidos y tres meses más tarde órdenes dadas en España pusieron fin a esta clase de predicación.

Pero las voces levantadas en favor de los indios de Santo Domingo no pudieron ser acalladas del todo. La más elocuente de éstas fue, sin duda, la de Bartolomé de Las Casas. Originalmente, Las Casas había sido un colono que trabajaba sus minas y cultivaba sus tierras con esclavos indios. Pero "convertido" a los cuarenta años de edad en defensor de los indios, dedicó el resto de su vida (más de cincuenta años) a luchar por la justicia. Hasta el día de su muerte, Las Casas insistió en que la conquista española de las Américas se estaba realizando por medios injustos y decía que la única forma de comunicar el evangelio a

los indios era por medios pacíficos.

No debe sorprendernos que hoy, después de casi cinco siglos, los escritos de Las Casas hallen eco aún en los corazones latinoamericanos. Las mismas injusticias denunciadas por Montesinos son las que en nuestros tiempos han motivado la reflexión bíblica profunda, misma que ha derivado en una "teología de la liberación". En la presente "situación de pecado", la explotación puede ser menos directa y los opresores tal vez se hallen más al margen del sufrimiento causado, más no por eso son menos reales.

La teología de la liberación se caracteriza fundamentalmente por su preocupación en pro de la justicia social. En esencia se trata de una reflexión basada en el evangelio y en la vivencia de personas comprometidas con el proceso de liberación en las tierras oprimidas y explotadas de la América Latina.

El propósito es que, a partir de la visión bíblica, el pueblo trate de abolir las injusticias de su medio y construya una sociedad humana más libre. Se cuestiona el sistema social dominante en América Latina: la situación de dependencia económica, social, política, y cultural, de la cual toda persona debe ser liberada para su bienestar. Es un sistema de reflexión teológica que parte de la opresión y explotación del Tercer Mundo, en contraste con otras teologías, producto del mundo industrializado.

La liberación socio-económica es, para la teología de la liberación, un elemento básico en el concepto de salvación. La experiencia histórica del éxodo en la vida del pueblo de Dios, se torna en paradigma, para comprender la salvación liberadora de Dios en favor de su pueblo en todo tiempo. La iglesia se entiende más en términos dinámicos que espaciales. La iglesia es fundamentalmente un llamado, una vocación. Puesto que toda la humanidad se percibe como pueblo de Dios, toda la historia humana se concibe en términos de una historia universal de salvación, y la vocación de la iglesia se cumple en la medida en que ésta ejerza una función de servicio en el contexto de dicha historia.

Impresiona la seriedad con que la teología de la liberación se dedica a la lucha en pro de la justicia social. En realidad, su punto de partida son aparentemente las injusticias humanas que caracterizan a la sociedad. Su insistencia en que el mensaje bíblico se aplique seriamente a las situaciones socio-políticas concretas en que los cristianos se encuentran, es tal vez lo que más llama la atención.

ESTRATEGIAS CONTEMPORANEAS DE CRISTIANOS PREOCUPADOS POR LA JUSTICIA SOCIAL EN AMERICA LATINA

1) La primera de estas opciones podría llamarse el uso justificable de la violencia en la lucha en pro de la justicia. Como acabamos de notar, el movimiento caracterizado por la teología de la liberación entiende que el predominio de las injusticias socio-económicas es el problema básico en torno al cual la iglesia debe orientar su misión. "Luchar por establecer la justicia entre los hombres es comenzar a ser justos delante del Señor; el amor a Dios y el amor al prójimo son inseparables".[6] Sin embargo, la violencia no está necesariamente implícita en esta lucha por la justicia. Las estrategias no-violentas de las comunidades de base en Brasil son un testimonio en este sentido. Pero, por otra parte, "cuando un gobierno recurre a medios represivos...y emplea la violencia, y aun la tortura, contra aquellos que luchan por la liberación de sus pueblos, nosotros proponemos que la iglesia condene tales métodos represivos, que reconozca el derecho de estos hombres a luchar por la justicia, y que manifieste su solidaridad con sus ideales, aun cuando no siempre pueda aprobar sus métodos."[7] Algunos cristianos, atrapados en situaciones extremas, no ven otra salida que lo tradicional: luchar con violencia, oponiendo a la violencia institucionalizada una contra-violencia.

En realidad, esta postura representa una opción de tipo teocrático. En aquellas situaciones en que aparentemente no pueden producirse cambios sin recurrir a la fuerza, la violencia revolucionaria se justifica como último recurso. Mientras que los moralistas tradicionales han elaborado una lista de condiciones necesarias para que una guerra sea justa, en el Tercer Mundo los teóricos han procurado identificar los criterios que determinen cuándo es justificable la violencia revolucionaria: (1) cuando los opresores han utilizado ya la violencia,(2) cuando todas las posibilidades de acción legal y de protesta pacífica se han agotado ya sin éxito; (3) cuando la situación existente causa más sufrimiento humano que el que probablemente habrá de resultar de la contra-violencia revolucionaria, y (4) cuando hay probabilidades razonables de triunfar.

Los revolucionarios cristianos que optan por esta estrategia han sido, por lo general, gente de alta sensibilidad moral, motivada por su compasión y por un sentido de solidaridad con las masas que sufren bajo los efectos de la violencia institucionalizada de sistemas injustos.

2) Otra estrategia ha sido el optar por la guerrilla. Aunque esta opción tiene bastante en común con la primera estrategia (con su análisis sociológico básico, su compromiso con la liberación, y su modo de entender el evangelio y sus implicaciones, etc.), hay por lo menos una

diferencia fundamental. En la doctrina de la revolución justa, al igual que en el concepto de la guerra justa, la violencia no se justifica a menos que haya una buena probabilidad de éxito en el empeño. Las decisiones se toman con base en cálculos pragmáticos. Sin embargo, en algunos movimientos guerrilleros el concepto de violencia es algo semejante a la visión que sostiene una cruzada, o la guerra santa. Se asigna a "la causa" una aureola santa que la coloca por encima del escrutinio ético o pragmático. Se atribuye a la causa un valor absoluto, y casi religoso, al que el cristiano puede entregarse plenamente.[8] Incluso, existe la posibilidad del martirio. La diferencia práctica entre una guerra justa (o revolución justa) y una cruzada (o guerrilla) es la disposición al martirio que caracteriza a la última. La primera procura establecer la justicia, aún a costa de la violencia; la segunda concibe la muerte como un sacrificio moralmente válido, no porque se hayan realizado los fines buscados sino por la naturaleza gloriosa de la muerte misma.

El siguiente extracto de una carta, escrita por un guerrillero cristiano sudamericano, ofrece un ejemplo de la opción de la guerrilla:

> "Al unirme a las guerrillas... pienso que mi verdadera consagración al sacerdocio comienza ahora - una consagración que demanda un sacrificio absoluto para que todos los hombres puedan vivir, y tener vida abundante... La palabra y el ejemplo de (Camilo) Torres son la bandera de la redención ... y una luz en el camino de todos aquéllos que buscan un compromiso total con la revolución. Camilo no ha muerto; El vive en los corazones de los pobres y los oprimidos, dentro de cada hombre que lucha por la justicia y la fraternidad humana... El era un profeta de nuestro tiempo, un revolucionario cabal, un hombre nuevo de esa sociedad futura que ya se está gestando.... Es a su actitud y pensamiento que debo el gozo del compromiso que anuncio, la decisión de darme a mí mismo, hasta la muerte si es necesario, para la liberación del pueblo colombiano.... Las masas sufren hambre, injusticia y explotación. Ellos necesitan ejemplos vivos para dirigir su rebeldía y canalizar sus deseos de liberación. Camilo lo ha hecho. Con su sacrificio glorioso, él ha enseñado de una vez para siempre el camino de la redención para todos los revolucionarios y las masas oprimidas ... desde estas montañas lavadas con la sangre de nuestros mártires, yo invito a todos los hombres y las mujeres de Colombia a organizarse y a prepararse para la lucha final, siguiendo la bandera y el ejemplo del gran maestro de nuestro pueblo, Camilo Torres Restrepo. Con la fuerza que su muerte gloriosa nos otorga, junto con mis camaradas yo repito: ni un solo paso hacia atrás - liberación o muerte."[9]

3) Una tercera opción es la lucha no-violenta por la justicia. El movimiento conocido como la Comunidad Internacional de Reconciliación representa esta posición. La no-violencia concibe como una estrategia para liberar a la gente y lograr que haya justicia en las relaciones sociales. Esta opción no es menos crítica de las realidades en la América Latina que las dos estrategias ya mencionadas, pues critica la opresión, tanto interna como externa; los sistemas económicos injustos, que tienden a favorecer a los pocos y condenan a la mayoría a una subsistencia precaria; la educación que prepara a la gente para servir a los sistemas injustos existentes, etc.

En su lucha en pro de la justicia social, esta opción intenta poner en práctica los conceptos vividos y enseñados por Cristo en su evangelio de liberación. Creo que, a través de su encarnación, Cristo trajo la revelación de una verdadera liberación para todos, atacando al mal en sus raíces en la conciencia de la humanidad por medio del poder de la verdad y del amor y la justicia de Dios, y aceptando todas las consecuencias de éstos en su compromiso hasta la muerte, pero siempre respetando plenamente a la persona humana. Este proceso de liberación y reconciliación comienza en la comunidad de fe. "Cristo... ha inspirado la conversión de los hombres para que puedan servir de levadura en la renovación del mundo. Concretamente, la acción liberadora consiste en nuestra capacidad de salvarnos a nosotros mismos y de transformarnos sirviendo a nuestro prójimo. Las estructuras en sí no liberan ... Cristo ha demostrado ser el Mesías mediante acciones concretas y liberadoras. De la misma manera, la iglesia debe continuar la acción liberadora de Cristo entre los hermanos, entre aquéllos que en América Latina sufren hoy día de la opresión y la dependencia."[10]

La no-violencia que rehuye asumir una postura en relación con el proceso de liberación del pueblo, será objeto de sospecha. Se llama a la iglesia a asumir esta postura, con la esperanza de que los pueblos oprimidos habrán de participar activamente en su propia liberación, y asumirán su responsabilidad, tanto personal como colectiva, realizando también la liberación de sus opresores y la transformación de las estructuras.

Ya que la no-violencia se concibe como una estrategia para el cambio social, los cristianos que optan por ella serán activistas sociales, y participarán en el proceso de concientización a todos los niveles, en manifestaciones públicas, en paros, en la desobediencia civil, etc. convencidos de que finalmente la no-violencia habrá de prevalecer sobre la violencia. Fundamental en esta estrategia es la convicción de que, en última instancia, la no-violencia habrá de mostrar su eficacia.

4) Otra opción que ocasionalmente han tomado los protestantes en

América Latina es la colaboración socio-política con las estructuras de poder, en lo que se piensa será a largo plazo lo más conveniente para la iglesia. Algunos misioneros protestantes en Chile, por ejemplo, vieron con agrado el derrocamiento del gobierno de Allende por parte de la junta militar, porque pensaron que esto les aseguraría la libertad necesaria para evangelizar y organizar congregaciones. En Bolivia, una revolución sangrienta que duró tres o cuatro días la llevaron a cabo militares derechistas. Lograron derrocar al gobierno y quitar de sus puestos de responsabilidad a políticos de tendencia izquierdista. Esta revolución la recibieron algunos protestantes como un evento milagroso. "Surgió una luz de esperanza para el futuro. Nos dimos cuenta de nuevo, de que Dios es soberano en todas las circunstancias, y de que El nos daba una nueva oportunidad para ganar esta nación para Cristo. ¡Qué emocionante es experimentar directamente que nuestro 'Dios obra maravillas' - todo lo que El hace es milagroso!"[11]

En enero de 1973, en Bolivia, un grupo internacional de cristianos publicó un documento, en el que pedían cesara de inmediato la creciente "espiral de violencia" en ese país. En su respuesta el Ministro del Interior, un coronel del ejército boliviano, sugirió que los extranjeros del grupo bien podían marcharse del país; y luego señaló con aprobación el ministerio de un evangelista católico carismático, que en esos días llevaba a cabo una campaña de predicación y sanidad, diciendo que éste predicaba "paz, amor y el evangelio." La predicación y las sanidades de Jesús fueron señales poderosas de la llegada del reino de Dios, caracterizado por su capacidad maravillosa de producir cambios, tanto espirituales como sociales. Sin embargo, en el caso ya mencionado este poder radicalmente transformador no estaba presente del todo.

La actitud que asume esta opción es que, si a las iglesias se les permite evangelizar y crecer, los problemas inmediatos de la injusticia social en la sociedad pueden pasarse por alto, con la esperanza de que, a largo plazo, la iglesia podrá penetrar en las estructuras de la sociedad con su influencia sanadora. La preocupación por la justicia social tiende a ser separada de la actividad evangelística y ser colocada en un rango inferior.

5) Una opción que católicos y protestantes en América Latina han encontrado aceptable, es la preocupación por la conservación y el fortalecimiento de los valores "cristianos" en la sociedad. Un pequeño grupo católico militante que representa este sector reaccionario de la sociedad latinoamericana, lo constituye el movimiento dedicado a la conservación de "tradición, familia y propiedad."

Pero muchos católicos tradicionales, y un buen número de protestantes conservadores en América Latina, pertenecen a esta categoría. La orientación socioeconómica de este grupo se inclina hacia el capitalismo, más que hacia el socialismo; hacia el desarrollo, más que hacia los cambios radicales del sistema; hacia la evolución, más que

hacia la revolución. Esta orientación tiende a rechazar toda tendencia hacia la socialización de la sociedad. Tiende a concebir la sociedad latinoamericana (en el caso de los católicos, vestigios de la cristiandad, y en el caso de los protestantes, democracias liberales) como fundamentalmente cristiana y básicamente sana. Por lo tanto, propone cambios progresivos y graduales que no pongan en peligro al sistema. La preocupación social asume entonces un enfoque individualista. La rehabilitación de las personas necesitadas contribuye al bienestar de la sociedad. El empleo del poder represivo, e incluso la violencia, generalmente se aceptan como necesarios, pues así se asegura el mantenimiento de la ley y el orden, dentro de los cuales puede darse la cristianización progresiva de las estructuras sociales. Por cierto, esta postura es fundamentalmente constantiniana.

HACIA UNA ESTRATEGIA DE LUCHA EN PRO DE LA JUSTICIA SOCIAL, CONGRUENTE CON UNA VISION ANABAUTISTA RADICAL

Se podría cuestionar la posibilidad de construir una estrategia de lucha por la justicia social basada en una visión anabautista radical. Dentro de lo que se ha llamado "reforma radical" del siglo XVI en Europa, pueden detectarse varias corrientes, con visiones diversas de la iglesia y de su relación con la sociedad. Obviamente, la perspectiva que uno asuma, al igual que la forma en que ésta se interprete, determinará el grupo de anabautistas que se toma como representativo. Aunque no pretendo ser plenamente objetivo en los párrafos que siguen, estoy convencido de que se basan en un consenso general de lo que los anabautistas pretendían. En los comienzos del movimiento hubo ambivalencia en relación con el empleo de la violencia, pero en el crisol de la lucha por la justicia social en el siglo XVI, ésta dio lugar a la renuncia de los medios violentos para lograr cambios sociales. De modo que esta evolución en el movimiento, robustece la convicción de que la no-violencia es esencial para comprender la visión anabautista en relación con la lucha por lograr la justicia social.

1) Implica, antes que nada, ser una comunidad mesiánica. Tener una visión de la iglesia como comunidad mesiánica, portadora del verdadero sentido de la historia, paradigma de la intención de Dios para toda la humanidad e, incluso, de todo el orden creado, es fundamental. Darse cuenta de que todo esto se debe exclusivamente a la gracia de Dios, contribuirá a conservar la humildad. El hecho de que esta comunidad reconciliada, y a la vez reconciliadora, sea el modelo para el cumplimiento de la intención de Dios para toda su creación, es fundamental para que cobre sentido y motivación su misión. Posiblemente la tarea más importante que tiene la iglesia es sencillamente la de resistirse a los encantos seductores del mundo; la de ser la iglesia, a pesar de todas las presiones que quisieran colocarla en otro

molde. El hecho de que la iglesia sea esa comunidad humana donde la justicia de Dios se va realizando concretamente, le da la autoridad moral para denunciar las injusticias y las tiranías, y para llamar al arrepentimiento a aquéllos que las practican. Unicamente una comunidad liberada por Cristo puede denunciar con autoridad las esclavitudes idolátricas de los sistemas sacralizados. Unicamente una comunidad de reconciliación puede denunciar con autoridad la violencia de nacionalismos, racismos y clasismos. Unicamente una comunidad caracterizada por la sinceridad y la transparencia puede denunciar con algún grado de credibilidad el empleo engañoso y mal intencionado de la propaganda, lo mismo de izquierda que de derecha. Unicamente una comunidad que ha renunciado al uso de la coerción violenta, y que vive en auténtica fraternidad, puede con autoridad denunciar la persistente violencia con que los humanos buscan dominar a sus semejantes.

2) Implica ser una comunidad de testimonio. La comunidad mesiánica es portadora de un mensaje liberador. Se trata de comunicar un camino radicalmente nuevo en las relaciones sociales, más que de sólo intentar resolver los problemas de la sociedad con los instrumentos de que dispone el mundo. Trascendiendo meras instituciones de servicio social (por útiles que sean), y superando meros programas de acción social (por estratégicos que sean), la comunidad mesiánica, con su testimonio de un camino radicalmente nuevo en las relaciones humanas, sirve a la sociedad creando conciencia en relación con las injusticias sociales, y contribuyendo a la creación de una conciencia social. Por esta razón, la iglesia lleva a cabo varias formas de testimonio-protesta y de acciones simbólicas proféticas, pues su valor testimonial tendrá alcances mucho mayores que sus resultados inmediatos.

3) La estrategia social de la comunidad mesiánica se determina concretamente por la forma que asumió la estrategia mesiánica de Jesús. Según la opción teocrática, la iglesia actúa en el mundo para cambiar a la sociedad. Los cristianos se ven a sí mismos como agentes de Dios para erradicar las injusticias y fomentar la justicia social en el mundo. De acuerdo con esta visión, una minoría cristiana, que acceda al poder puede cambiar la sociedad para bien. Sin embargo, por lo que se refiere a instrumentos para producir cambios sociales, la comunidad mesiánica está limitada a los que utilizaba el Mesías. La violencia, la difamación, la mentira, el engaño, la falta de respeto hacia las personas, etc., se cuentan entre los instrumentos que la sociedad ha encontrado más eficaces para efectuar cambios en su medio. Y son éstos los

instrumentos que a veces los teócratas han empleado aunque sea de mala gana. Pero estos instrumentos no están a la disposición de la comunidad mesiánica, porque no participan de la esencia del reino mesiánico.

En términos negativos, el hecho de que la estrategia social de la comunidad mesiánica se determine por la forma de la misión mesiánica que Jesús asumió, implica que no están al servicio de la iglesia medios coercitivos que violenten a las personas. En términos positivos, esto implica que la "condición de siervo" es la forma que debe caracterizar a la comunidad mesiánica. Y este hecho, naturalmente, determina el contenido de su preocupación social, lo mismo que las formas que asume la estrategia social de la comunidad mesiánica en el mundo.

4) La preocupación social en la comunidad mesiánica asume la "forma de siervo". En nuestra identificación con Cristo y su misión, nos hacemos siervos. Sin embargo, esta "condición de siervo" no debe confundirse con servicio. El servicio tiende a ser aquello que se hace a favor de una causa noble y justa por la que se lucha. En realidad, ésta puede ser una orientación teocrática, aun cuando los medios no sean no-violentos. La "condición de siervo" queda simbolizada en la iglesia mediante la jofaina y la toalla, y realmente significa más una manera de ser, que una estrategia de acción. La "condición de siervo" es la forma que adquiere la preocupación por las personas en la comunidad. Por lo tanto, la iglesia luchará en donde las injusticias sociales sean mayores y en donde las necesidades humanas sean más agudas. La tentación a luchar en aquellos lugares en los que se puede ejercer la mayor influencia estratégica, en realidad podría ser una tentación teocrática. La comunidad mesiánica se siente impelida a luchar por la justicia social, no tanto por el grado de bienestar que puede lograr, sino fundamentalmente porque *es* una comunidad cuya condición es la de ser siervo; y ésta, es la forma concreta en que se realiza la adecuación de la iglesia a la postura mesiánica de Jesús en el mundo. La misión de la iglesia, en tanto que sea auténtica, será cruciforme.

5) La iglesia es un signo, un paradigma de ese reino en donde es central la preocupación por la justicia social. Por lo tanto, la lucha por la justicia social nos conmueve intensamente, aún cuando resistimos la tentación teocrática de intentar construir el reino en el mundo ahora, por medio de los instrumentos aparentemente más eficaces. (Probablemente la diferencia más fundamental entre la opción teocrática y la de la comunidad mesiánica, en la lucha por la justicia social, consiste en la disposición, o indisposición, a sacrificar personas por el bien de una causa justa). Vivimos y servimos, sufrimos y luchamos, confiando en que el reino de Dios vendrá. Mientras tanto,

la comunidad mesiánica procura proveer signos de la justicia de Dios en sus relaciones sociales, que son radicalmente nuevas, en su condición de siervo y en su sufrimiento paciente, que es el alto precio de su discipulado. La iglesia no se dedica a estas actividades meramente para pasar el tiempo hasta que el reino llegue. Lo hace más bien, porque está convencida de que la forma que asumirá el reino venidero está determinada ya por la forma de su advenimiento histórico en la persona del Mesías. Por lo tanto, el advenimiento del reino no habrá de realizarse mediante la coerción a la violencia, sino mediante la realización de aquellas relaciones sociales que corresponden al reino. Una comunidad que practica, aunque sea en grado modesto la justicia social que participa de la esencia del reino, aporta un valor pragmático a la sociedad secular en que se encuentra. El papel de la iglesia consiste en ser un cuerpo extraño dentro de la entidad política mayor. Su misión es demostrar anticipadamente el propósito de Dios para la comunidad entera. Lejos de ser socialmente irresponsable, ésta es la única forma en que la comunidad del Siervo Sufriente puede ser responsable.

CONCLUSION

El anabautismo radical comparte con la teología de la liberación su preocupación por la justicia social. Aunque ésta generalmente ha tendido a recalcar casi exclusivamente el paradigma del éxodo como punto de partida para comprender la intención liberadora de Dios, el anabautismo radical ha insistido históricamente en la pertinencia de la imagen del pueblo, presente en el pacto abrahámico y, fundamental en la experiencia de liberación en el éxodo, y desarrollada aún más en la visión profética de la renovación de la actividad salvífica de Dios (reflejada con claridad especial en Isaías 40-66), y revelada más plenamente en el Mesías.[12] Es en esta comunidad mesiánica en donde los signos del nuevo orden han empezado a ser una realidad, en donde somos llamados a participar con Dios en la liberación de toda la humanidad, y de la naturaleza misma.

En su preocupación común por la justicia social, el anabautismo radical y la teología de la liberación posiblemente encontrarán de manera creciente que tienen una misión común. La tentación a recaer en nuevas formas (implícitas y explícitas) de constantinismo, es poderosa y ambos deben oponerse a ella a toda costa. La tentación teocrática de vernos como agentes de Dios para el establecimiento de su reino en la tierra, mediante los instrumentos aparentemente más eficaces, también es muy atrayente, pero hay que resistirla.

Expresiones contemporáneas de la visión anabautista en cuanto a la justicia social, pueden hallarse en comunidades cristianas cuya existencia muchas veces es institucionalmente precaria, pero cuya

característica es su compromiso común de servir a los marginados en la sociedad. Estas comunidades, esparcidas por los "tres mundos" de nuestro tiempo, son un movimiento minoritario cuyo único derecho a existir se halla en su dependencia de la gracia providente de Dios para su vida, y cuya única razón de ser se halla en la autenticidad de su misión.

Para la multitud de cristianos en América Latina, cuya preocupación por la justicia social se ve orientada por la teología de la liberación, lo mismo que para esas comunidades caracterizadas por una visión anabautista radical, la visión profética de la justicia mesiánica sigue siendo la esperanza que abrigan.

"He aquí mi siervo, yo le sostendré; ......
He puesto sobre él mi Espíritu;
el traerá justicia a las naciones.......
No se cansará ni desmayará,
Hasta que establezca en la tierra justicia;...... (Is. 42:1-4)

NOTAS

1. Walter Klaassen señaló esto en una conferencia, "Social Currents and Early Anabaptism", pronunciada en Goshen College, Goshen, Indiana, en 1975.

2. Schleitheim, situada en la frontera entre Suiza y Alemania, fue la sede de un sínodo de anabautistas primitivos convocado en febrero, de 1527. En esta reunión quedó establecida la identidad fundamental de este movimiento incipiente. También se aclararon las bases de la vida congregacional, y se proclamó una visión clara de una iglesia no constantiniana en su relación con la anterior secular.

3. Al igual que Lutero, los anabautistas sostenían una doctrina de dos esferas, o dos reinos. Sin embargo, hubo una diferencia fundamental entre ellos. Mientras que Lutero insistía en que era necesario que los cristianos participaran en ambas esferas, en una como cristianos y en la otra de acuerdo con las normas generales aceptadas para la sociedad secular, los anabautistas creían que los cristianos han sido llamados a acatar el evangelio en forma consecuente, en toda participación suya en ambos reinos.

4 . Bartolomé de las Casas, Historia de las Indias, libro 3, capítulo 4, OBRAS ESCOGIDAS DE FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (Madrid: Atlas, 1961), tomo II, página 176.

5. *Ibid.*, página 177.

6. "Justice in the World, "Doc. II. 1, documento preparado por los obispos católicos del Perú. IDOC-North America, "The Future of the Missionary Enterprise," Número 51/marzo, 1973, páginas 21-24.

7. *Ibid* ., página 23.

8. Esto generalmente puede decirse también de los exponentes de una doctrina de seguridad nacional.

9. Padre Domingo Lain, "An Open Letter to the People of Colombia," Doc. II. 8, IDOC-North America, *ibid* ., páginas 35-37.

10. Johann y Hildegard Goss-Mayer, "Efforts for Liberation by Non-Violence in Latin América," IDOC-North America, *ibid* ., página 26.

11. Joseph S. McCullough, carta publicada en IDOC-North America, *ibid.*, página 28.

12. Véase Laverne A. Rutschman, "Latin American Liberation Theology and Radical Anabaptism," JOURNAL OF ECUMENICAL STUDIES, 19:1, invierno, 1982, páginas 38-56.

9

La pertinencia de la no-violencia anabautista para la revolución Nicaragüense*

C. ARNOLD SNYDER

Este artículo se funda en una comparación bastante amplia entre la Guerra de los Campesinos de 1525 y la revolución nicaragüense de 1979. Por demás está decir que hay muchas diferencias notables entre los dos acontecimientos. Una de las más importantes siendo la distancia de 450 años que los separa. Y todas las diferencias concretas que tal distancia histórica implica. Pero hay también algunas semejanzas sorprendentes entre la Guerra de los Campesinos y la revolución nicaragüense, una de las más importantes siendo la presencia en ambas de una teología de la justicia social que permite recurrir a la resistencia armada. Es más, en respuesta al levantamiento campesino, los anabautistas del siglo XVI reunidos en Schleitheim (1527) explícitamente rechazaron la resistencia armada, y abogaron por una respuesta no violenta.

Así que el propósito de esta presentación es amplio y explorativo. En primer lugar, bosquejaremos el modo en que las teologías de la justicia social han explicado y justificado la resistencia armada, concentrándonos, por supuesto, en sus semejanzas y congruencias. Luego hablaremos de las teologías de la justicia y de la teología anabautista de la no violencia. En tercer lugar, bosquejaremos la respuesta no violenta de Schleitheim. Finalmente, plantearemos la pregunta medular: ¿Es "pertinente"[1] esta no violencia para la Nicaragua de hoy? O dicho en otras palabras, ¿es la no violencia una guía adecuada para la situación que diariamente enfrentan los cristianos nicaragüenses? No hace falta decir que aquí no se dirá la última palabra. Tan sólo espero promover mayor reflexión y diálogo en torno a estas preguntas.

* Escrito en 1984.

LA JUSTICIA SOCIAL Y LA RESISTENCIA ARMADA

Aunque en la historia del cristianismo han habido muchas teologías radicales, el siglo XVI produjo una sumamente interesante. En el curso de su lucha con la Iglesia Católica, Martín Lutero usó un instrumento muy peligroso: la Biblia. *Sola scriptura*, es decir, "sólo por medio de las Escrituras", fue el clamor que recorrió toda Alemania, aunque fue un clamor que significaba cosas distintas a gente distinta. Para algunos teólogos radicales, y para un buen número de gente sencilla, significaba que la Biblia simplemente debía leerse y aceptarse al pie de la letra; y todo lo que la Biblia no ordenara, no era auténticamente cristiano.[2] Este modo tan simple de acercarse a la Biblia condujo a resultados radicales.

Cuando la gente pobre y sencilla de la Alemania del siglo XVI se volvió a las Escrituras para ver lo que éstas decían, se encontraron con un Evangelio que hablaba directamente a su situación de penurias económicas y desventajas sociales: descubrieron a un Dios que liberó a Su pueblo Israel de la esclavitud política y lo condujo a la tierra prometida.[3] Se encontraron con que Jesús nació en una sencilla familia trabajadora, y que su nacimiento fue anunciado a humildes pastores y no a la nobleza;[4] que Jesús comió y vivió con la gente común, y que les habló con dureza a los religiosos ricos y ostentosos de Su tiempo;[5] que señaló las injusticias y enseñó que todos los hombres son hermanos, y que deben amarse los unos a los otros.[6]

La enseñanza central que brotó de esta ingenua lectura de la Biblia no fue una doctrina de la salvación por fe por medio de la gracia.[7] Tal énfasis estaba bien para un teólogo como Martín Lutero, que vivía sin mayores aflicciones, y que contrastaba con la lectura de la Biblia en el campo, lo que dio por resultado una demanda de justicia social y económica que provocó un gran revuelo, y que redundó en una guerra a gran escala entre "la gente común" y la nobleza. Esta "Guerra de los Campesinos" duró todo el año de 1525, y se calcula que unos cien mil plebeyos fueron masacrados por las tropas de los nobles. Cuando todo terminó, el sistema feudal se mantuvo intacto, los campesinos fueron puestos en su lugar, y la interpretación bíblica se volvió propiedad, una vez más, de teólogos y predicadores.

Lo que da importancia a esta historia en nuestros días, es que una serie de acontecimientos muy semejantes se están desarrollando en América Latina, pero en escala mayor. La mayoría de nosotros, en Norteamérica, erróneamente pensamos que América Latina no es más que una versión anticuada de los Estados Unidos, sin darnos cuenta de que América Latina heredó un sistema económico y social totalmente distinto, bajo el cual todavía labora. Para decirlo en las palabras del escritor mexicano Carlos Fuentes, América Latina "se fundó como

apéndice del decadente orden feudal de la Edad Media."[8] Lo que Fuentes quiere señalar es que, a diferencia del orden liberal y democrático que dio forma a los Estados Unidos, el orden social y económico que aún hoy opera en América Latina fue trasplantado intacto de la España feudal del siglo XVI, y que en muchos sentidos todavía refleja la estructura social y económica de la Alemania de Lutero, más que reflejar las estructuras de Ohio o Manitoba. América Latina no ha podido romper con los patrones feudales, que concentran la tierra y el poder en manos de una pequeña élite. Y esta minoría privilegiada es la que ha dominado las instituciones políticas y religiosas.

Lo sorprendente es que, así como la participación de la iglesia en los abusos feudales contribuyó a estimular la reforma de la iglesia en el siglo XVI, y que así como en los días de Lutero hubo un radical retorno a la Biblia, así también sucede hoy en América Latina. El dramático cambio de la Iglesia Católica latinoamericana tuvo lugar, como resultado del Segundo Concilio Vaticano, con la histórica reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Medellín, Colombia, en 1968.[9] La Iglesia Católica Latinoamericana, que por tanto tiempo había dado su bendición al statu quo, y que había sido parte del orden gobernante, se había convertido ahora en promotora de la lectura y estudio de la Biblia entre los laicos, y aquí y allá comenzó a fomentar la creación de pequeñas comunidades de cristianos comprometidos, formadas por laicos católicos.

Cuando la gente pobre y sencilla de la América Latina del siglo XX se volvió por primera vez a las Escrituras para ver lo que decían, se encontró con un Evangelio que hablaba directamente a su condición de penurias económicas y desventajas sociales.[10] Descubrió a un Dios que sacó al pueblo de Israel de la servidumbre política y lo llevó a la tierra prometida.[11] Se encontró con que Jesús había nacido en una sencilla familia trabajadora, y que su nacimiento no había sido anunciado a los poderosos y encumbrados sino a humildes pastorcillos;[12] que cuando Jesús anunció su misión, dijo que él traía buenas nuevas a los pobres;[13] que Jesús trabajó con sus manos y se codeó con la gente común, y que les habló con dureza a los religiosos ricos y ostentosos de aquellos días;[14] que señaló las injusticias y enseñó que toda la gente son hermanos y hermanas que deben amarse mutuamente.[15] De no ser por el hecho de que la literatura radical del siglo XVI es poco conocida y fue escrita en alemán, se podría sospechar de algún plagio, pues las semejanzas son sorprendentes.

Uno de los efectos de esta lectura ingenua de la Biblia por parte de los pobres de América Latina, ha sido una persistente demanda de justicia social y económica. En algunos casos, esto ha redundado en el establecimiento de alianzas entre cristianos y revolucionarios. A decir

verdad, la revolución nicaragüense casi puede verse como una especie de guerra campesina de nuestros días, en la que el Evangelio provee las bases para la destrucción del viejo orden de opresión, lo mismo que el modelo de una sociedad nueva, en donde reinen la igualdad y el reparto económico. El hecho de que la Biblia haya sido interpretada del mismo modo tres siglos antes del nacimiento de Carlos Marx, debería hacernos ver que, aunque la teología que surge en América Latina es radical, es también auténticamente bíblica en su inspiración y origen. No se le puede eliminar, sin más, como una deformación marxista. En realidad, si somos objetivos en cuanto a esto, el meollo del asunto es si ¿acaso no somos nosotros, los ricos y privilegiados, los culpables de haber deformado el mensaje del Evangelio?, pues el auditorio mismo de Jesús estaba compuesto principalmente de gente pobre y despreciada.

Pero volvamos por un momento al siglo XVI y a las consecuencias de la cruenta Guerra de los Campesinos. Había otro grupo de cristianos que tuvo que vivir en la clandestinidad, y que en muchos aspectos siguió concordando con los campesinos. También ellos creían que el Evangelio necesitaba ser leído e interpretado por todos los miembros de la iglesia, y no sólo por los teólogos y los expertos. Más aún, insistían en que la Biblia hablaba de amor, de compartir con los necesitados las posesiones terrenas, y de igualdad social entre los cristianos.[16] Por estas y otras creencias, estos cristianos del siglo XVI, conocidos como anabautistas, fueron perseguidos y martirizados por millares. Los pocos sobrevivientes lograron escapar a lugares menos peligrosos. Hoy día, sus descendientes son conocidos como menonitas, Hermanos, Amish, y huteritas, grupos que ciertamente no se distinguen por su teología revolucionaria.

Aunque los anabautistas del siglo XVI continuaròn con la tradición campesina de leer la Biblia y adorar en grupo, y de practicar la igualdad social y compartir en lo económico,[17] no concordaban con éstos en algunos puntos fundamentales. El grupo de anabautistas que se reunió en Schleitheim en 1527, explícitamente rechazó la violencia y el esfuerzo por crear una nueva sociedad en conformidad a las normas bíblicas. En vez de eso, insistían en seguir la vida de Jesús como su modelo y ejemplo; más aún, insistían en que esto significaba no oponerse al mal y apartarse de un mundo pecaminoso. Fue así como los anabautistas y la mayoría de sus descendientes, con algunas excepciones notables, pronto se convirtieron en un grupo apartado y no violento, que vivía en paz y emigraba con frecuencia.

Una vez que nos enteramos de las raíces radicales de la no violencia menonita, que parten del siglo XVI, y que notamos luego el surgimiento de muchos temas compartidos en América Latina hoy día, nos enfrentamos a una nueva e interesante serie de preguntas. Puesto

que la tradición anabautista no violenta es de origen post-revolucionario, ¿tiene algo pertinente que decir a los cristianos activamente comprometidos en las revoluciones de hoy? ¿Es la no violencia anabautista un paso adelante, hacia la obtención de la justicia, la paz y el amor, o es un paso atrás, hacia la opresión, la explotación y el dolor? Un ejemplo concreto: ¿es la no violencia anabautista pertinente en circunstancias como en las que se encuentran hoy los cristianos nicaragüenses, o cobrará pertinencia sólo si ellos también se ven obligados a vivir en la clandestinidad, y sólo si su versión de la Guerra Campesina sufre la derrota a manos de las tropas mercenarias que los Estados Unidos financian y arman hasta los dientes?

A fin de examinar estas preguntas, debemos fijarnos detalladamente en algunos puntos principales de acuerdo y desacuerdo, por una parte, entre las dos teologías de la justicia y, por otra parte, en la teología anabautista no violenta. Entonces podremos evaluar mejor nuestra propia respuesta no violenta.

LAS TEOLOGIAS DE LA JUSTICIA Y LA TEOLOGIA ANABAUTISTA NO VIOLENTA

Cuando nos centramos en la cuestión de la violencia y el cristiano, nos encontramos con que el concepto clave que impulsó a los campesinos alemanes, y que impulsa ahora a los liberacionistas nicaragüenses, es el estar conscientes de que Dios es un Dios de justicia. Es más, en ambos casos esta justicia no es algo que deba esperarse en algún futuro halagüeño, sino que debe buscarse en el aquí y ahora. En 1525 un campesino anónimo escribió que lo político no puede separarse de lo religioso porque, en ambas esferas, Dios manda acciones que habrán de redundar en el bien común de todos.[18] Esta insistencia en que lo espiritual y secular son esencialmente un solo campo, en que la actividad de Dios tiene lugar en la historia y en que El requiere de sus hijos justicia, es también característico de la teología de liberación nicaragüense.[19] Pero como veremos más adelante, hay una diferencia fundamental entre estas teologías de justicia y la teología anabautista.

Junto con el reconocimiento de que Dios demanda justicia en el aquí y ahora, las teologías de la justicia recalcan también la creación de un pueblo de Dios, una *gemeinde* en alemán, o una *comunidad* en español. Los campesinos alemanes vieron con claridad que la voluntad de Dios, tal y como se manifiesta en las Escrituras, había sido la de establecer una comunidad donde los dones naturales de Dios serían *gemein*, es decir, compartidos en amor. En 1525 un teólogo, otrora peletero, escribió: "En tiempos de los Apóstoles . . . todas las cosas se tenían en común. ¡Esos sí que eran buenos cristianos! Sería bueno que hiciéramos eso nosotros mismos. Ciertamente, en Lucas 6, Cristo

el Señor nos previno en cuanto a las riquezas, cuando dijo, "¡ay de vosotros, ricos . . . !" Así que ahora podemos ver quiénes son los verdaderos proclamadores de la palabra de Dios."[20]

Para los campesinos alemanes, el agente elegido por Dios para el establecimiento de este orden divino era el *gemeiner mann*, es decir, el hombre común. De igual manera, en la comunidad de Ernesto Cardenal en Solentiname, en la Nicaragua de Somoza, un agricultor comentó acerca de la parábola de la semilla de mostaza: "Parece también que nada tiene que ver unos campesinos pobres con una sociedad justa y desarrollada, en la que hay abundancia y todo está repartido. Y somos la semilla de esa sociedad. Cuándo se desarrollará el árbol no lo sabemos. Pero sabemos que somos una semilla y no una piedrita."[21] Así que Dios realiza Su voluntad en este mundo por medio de gente común y corriente, reunida en comunidades. Y la voluntad de Dios es que haya justicia, igualdad y amor entre hermanos y hermanas.

Cuando el centro mismo de la justicia divina se ve en la comunidad y en la repartición de todo aquello que es común a todos, es cuando se entiende que el pecado, más que personal, es social. Porque el pecado es el egoísmo, es la destrucción de la comunidad. Un texto central que apoya este punto de vista del pecado como una cuestión social se encuentra en Mateo 25:31 ss., el cual, como bien lo señala el teólogo nicaragüense Juan Pico, inequívocamente declara que Jesús condena a aquéllos que no han alimentado, vestido, ni visitado, a los pobres y necesitados. A los condenados se les rechaza, no sólamente por no haber *creído* en Jesús, sino más bien por no haber sustentado constantemente a la comunidad con acciones concretas de amor cristiano.[22]

Este cambio de énfasis, de la fe individual a la práctica social, es muy significativo, ya que señala un importante punto de concordanacia entre las teologías de la liberación y el anabautismo, lo mismo que un punto de desacuerdo entre estas tradiciones y la mayor parte de la cristiandad. Después de Constantino, el énfasis principal de la cristiandad ha sido la ortodoxia, es decir, la sana fe y la sana doctrina. Pero los campesinos del siglo XVI, y los anabautistas después de ellos, no tenían una buena impresión de los *maulchristen*, o "cristianos de boca", que no dejaban de pregonar su fe mientras maltrataban a otros.[23] Un joven de Solentiname percibió esto mismo, y lo expresó de manera muy apta: "La simple doctrina, el conocimiento de las palabras de Jesús, la misma Biblia: son cosas que no tienen ellas solas ningún valor. Construir sólo sobre eso es construir superficialmente. Hay que construir sobre las acciones; sobre el amor puesto en práctica: la praxis del amor."[24] En pocas palabras, lo que legitima al cristianismo es la ortopraxis, o acción correcta, más que la ortodoxia, o enseñanza correcta.[25] Dicho de otro modo, la marca que distingue a un cristiano es la práctica de la justicia,

y no sólo el creer en la propia justificación.

De los principios que acabamos de bosquejar, se deriva la legitimidad de la resistencia armada por parte de los oprimidos. En el siglo XVI, los campesinos intentaron primero negociar pacíficamente con sus señores, pero la nobleza no quiso saber nada de eso. Con el tiempo, los campesinos hablaron de la tiranía. Algunas veces pasa que, quienes tienen la autoridad, insisten en oprimir a aquellos que están sujetos su autoridad. Pero este es un pecado, una violación de la ley del amor, y la destrucción de la comunidad. Y cuando una comunidad pierde toda esperanza de que quien la gobierna cambie para bien, entonces, como lo expresó un campesino alemán anónimo, "la comunidad puede derrocar a tal gobernante nocivo."[26] La ley de Dios, tocante a los gobernantes, es que se les ha instituido para que cuiden de sus súbditos, no para que los opriman ni los dejen en la pobreza; y la violencia de los tiranos, por cuanto va en contra del orden de Dios, debe ser rechazada mediante la contraviolencia defensiva, como cuando el ganado se junta en un círculo defensivo para protegerse de los lobos que merodean.[27]

La violencia en Nicaragua se halla enmarcada en los términos propuestos primeramente por la conferencia de obispos en Medellín, la cual identificó diferentes tipos de violencia.[28] La "primera violencia" es la que rutinariamente perpetra la estructura de poder, violencia que, por lo general, es perfectamente legal. Esta es la violencia institucionalizada, que mata al inocente de hambre, enfermedad y mala nutrición. Fue esta primera violencia la que condujo a muchos cristianos nicaragüenses a protestas no violentas, y a la acción, en los años 60 y 70. Originalmente, fue más la gente comprometida a tales protestas no violentas que la que se involucró en la resistenacia armada.[29] Pero Somoza, lejos de responder con reformas, respondió con mayor represión. Aquéllos que participaban en manifestaciones y trabajaban con los pobres, fueron tildados de comunistas. Se les golpeó, se les encarceló, se les torturó, y se les mató. Los jóvenes fueron el blanco principal de los escuadrones de la muerte somocistas. Finalmente, algunos cristianos nicaragüenses optaron por responder con la contraviolencia. Un profesor bautista, que tenía dos sobrinos jóvenes a quienes la guardia somocista había secuestrado y matado, me dijo: "Matar a otro ser humano con un rifle, ciertamente es un crimen. Pero, ¿acaso no es también un crimen dejar que la gente se muera de hambre?" ¿Cómo podemos nosotros, como cristianos, me preguntó, ser partícipes conscientes de una estructura económica y social que diariamente asesina a la gente de manera organizada y sistemática?[30]

Para resumir, podemos ver cómo la preocupación por causa de la justicia finalmente llevó a algunos cristianos a atacar, con la contraviolencia, a los agentes de la injusticia. Cuando los intentos no

violentos por cambiar una estructura injusta se toparon con la violencia represiva, ésta a su vez se encontró con la contra-violencia por parte de algunos cristianos. Argumentan éstos que, si la voluntad de Dios es que haya una sociedad justa en esta tierra, es decir, una hermandad basada en la igualdad, el amor y la vida en común, y que si unos cuantos están destruyendo esta sociedad justa mediante el pecado del egoísmo, y a expensas de la mayoría, entonces el pueblo de Dios tiene el derecho de derrocar al sistema tirano e impío. Pues es en *esta* tierra, y no en algún futuro halagüeño, donde los cristianos deben vivir y practicar su vida comunal de amor y convivencia.

El bosquejo anterior presenta la posición campesina que justifica la violencia, y que los anabautistas del siglo XVI conocieron, entendieron, y rechazaron. Representa también la postura asumida por parte de algunos cristianos revolucionarios nicaragüenses, en pleno siglo XX, lo mismo que de cristianos de otros países latinoamericanos. Ahora debemos examinar las razones aducidas por los anabautistas para rechazar tal contraviolencia.

LA RESPUESTA NO VIOLENTA DE SCHLEITHEIM

El rechazo más completo y explícito de los anabautistas a la violencia campesina provino de los Artículos de Schleitheim, escritos por Michael Sattler en 1527.[31] El meollo del rechazo a la violencia abarca dos aspectos, el primero de los cuales hace hincapié en seguir el ejemplo de Jesús, en tanto que el segundo es una reinterpretación de su preocupación por la justicia.

El teólogo nicaragüense Juan Pico ha colocado la cuestión de Jesús en el primer plano de la discusión, ya que hace notar que la imagen que tenemos de Cristo es una imagen absoluta, que se halla en el centro de nuestra fe y nuestra acción.[32] Michael Sattler habría estado de acuerdo.[33] De modo que una pregunta fundamental llega a ser: ¿Quién es este Jesús, a quien el creyente debe seguir, y qué ejemplo nos da?

En términos generales, los campesinos alemanes no hacen referencia al ejemplo de Cristo como algo definitivo para el cristiano. Los teólogos nicaragüénses, por otra parte, sí se esfuerzan por desarrollar una imagen más plena de Cristo. Para ellos, Cristo es un liberador. Por ejemplo, para el teólogo nicaragüense Roberto Mendizábal, el relato de la vida de Cristo es un relato de "oposición radical a la injusticia y la desigualdad, a la acumulación de bienes y al poder despótico."[34] Este Jesús no se identificó con el poder. Pudo haberse identificado como Dios; pero, lejos de eso, se identificó como el más humilde de los hombres, como siervo de los demás. Es un Cristo al que pueden conocer sólo aquellos que también buscan el reino de Dios, de justicia e igualdad en este mundo.[35]

Sin embargo, la referencia al ejemplo de Jesús crea algunos problemas para una teología de la justicia, pues a pesar del episodio en el templo, la vida de Jesús y su ejemplo reflejan no violencia más que resistencia armada. Por ejemplo, lejos de unirse a los zelotes en su lucha contra el imperialismo romano, Jesús rechazó incluso la resistencia simbólica de la espada de Pedro, cuando los soldados llegaron a arrestarlo.[36]

Juan Pico se da cuenta de las dificultades que representa el apelar al ejemplo de Jesús, pero la humanidad de Cristo significa, para él, que sus acciones estaban limitadas por su tiempo y lugar en la historia, de modo que no son obligatorias para el discípulo. Pico escribió en 1979: "El hecho de que Jesús era hombre confirma también el hecho de que hay otras mil maneras en que una persona puede morir por otros, que Jesús no podría haber realizado. Y significa que hay mil maneras en que una persona puede vivir por otros, que Jesús no podría haber vivido."[37] De modo que la diferencia clave estriba en que, para la teología nicaragüense de la liberación, las acciones de Cristo son sólamente un ejemplo de amor sacrificial, y no el único modelo para la acción ética. Esto, por supuesto, tiene consecuencias inmediatas para la cuestión de la no violencia. Para los cristianos nicaragüenses radicales, el tomar las armas en una causa justa es también un modo de seguir a Jesús, ya que en nada desdice el objetivo más amplio de Jesús, de establecer una comunidad donde prevalezcan la justicia y el amor.

El resultado final es, pues, que para muchos cristianos nicaragüenses, el participar en la insurrección para derrocar a un dictador tiránico fue una acción a la manera de Cristo. Fue un modo de seguir las pisadas de Jesús, aun cuando Jesús mismo no tomó las armas, ya que las acciones de autosacrificio que conducen a una mayor justicia para la gente en su totalidad, son acciones a la manera de Cristo.[38]

A semejanza de los teólogos nicaragüenses, los anabautistas que se reunieron en Schleitheim insistieron en que el cristianismo se debe practicar, y no sólo recitarse en la iglesia; pero ellos hablaban de un Cristo espiritual y sumiso, no de un liberador. El Cristo que el creyente debe seguir es el Cristo que se sometió a la voluntad del Padre, el que no se comprometió en asuntos políticos, el que sufrió en vez de tomar venganza, y el que dijo que Su reino no era de este mundo.[39] La plenitud del reino debe aguardar el retorno de Cristo. Sin embargo, los verdaderos discípulos ya tienen un anticipo del reino en sus comunidades apartadas, ya que es allí donde se practican el amor y la justica.[40]

Aunque los anabautistas rechazaron el proyecto político de reformar el mundo según los patrones de las Escrituras, preservaron la visión de la justicia, de la convivencia económica, y de la igualdad social, dentro de sus comunidades eclesiales. Podemos ver esto no sólo entre

los huteritas, que aún practican la posesión de los bienes en común, sino que también se evidencia en el orden congregacional más primitivo, de los Hermanos Suizos. Tal orden establece, por ejemplo, que "de todos los hermanos y hermanas de esta congregación, nadie tendrá nada de su propiedad ... ya que los cristianos del tiempo de los apóstoles tenían todas las cosas en común."[41] La exigencia de vivir una vida de justicia e igualdad económica, a la manera de Cristo, se mantiene dentro del grupo y comunidad anabautista, que se convierte así en el punto central de la presencia de Cristo en la historia.[42]

¿Pero qué sucede con la justicia en el amplio mundo? Los Artículos de Schleitheim cambian totalmente el panorama de la pregunta, pues afirman una estricta polaridad y división entre lo que es de Cristo, que ha de hallarse en la comunidad anabautista, y todo el resto del mundo, que es de Satanás. De modo que el mundo no anabautista cae totalmente fuera de "la perfección de Cristo," y es una abominación que deberíamos evitar abiertamente.[43] Los Artículos de Schleitheim siguen hablando de justicia en el sentido amplio, pero Dios, y no el hombre, es el responsable de tal justicia. Esta es la justicia del juicio en aquel día final, cuando Cristo vuelva. Y, como lo escribió Michael Sattler a sus amigos desde la prisión, ese día está muy cerca. La conclusión, entonces, es que los verdaderos creyentes debieran apartarse del mundo pecador e injusto, seguir da Jesús practicando la justicia entre ellos mismos y la no violencia, y prepararse así para ser la novia pura del Señor, pues según los signos de los tiempos El ya no tarda.

En términos muy generales, aquí es donde se oponen la doctrina anabautista de la no violencia y las teologías de la justicia. Los dos puntos centrales de desacuerdo son, en primer lugar, el modo de entender a Cristo, y en segundo lugar, el modo de entender el papel que los cristianos deben desempeñar como promotores de justicia en el amplio mundo.

EL MODO EN QUE LOS ANABAUTISTAS ENTIENDEN LA NO VIOLENCIA, ¿ES PERTINENTE Y APLICABLE A LA REVOLUCION NICARAGÜENSE?

Cuando yo llegué a Nicaragua, en el verano de 1983, dos flotas de la armada de los Estados Unidos se acercaban a ese país por las costas del Atlántico y del Pacífico. Su presencia en ese país, lo mismo que la presencia de miles de marinos estadounidenses en Honduras, la explicaba el presidente de los Estados Unidos como "rutinaria", pero nadie en Nicaragua, ni yo mismo, podía pasar por alto la intención de estos ejercicios "rutinarios" de intimidación militar. Los acontecimientos de Granada han demostrado desde entonces que los temores nicara-

güenses de ser invadidos tenían, y tienen, razón de ser. ¿Y cuál es la pertinencia de la no violencia anabautista en tales circunstancias? ¿Deberíamos aconsejar a los cristianos nicaragüenses a aceptar sin violencia el restablecimiento de una dictadura, renunciando así a lo que han ganado y pagado con sangre? ¿Es la no violencia anabautista un paso adelante, hacia una mayor justicia, mayor paz y amor, o un paso atrás, hacia la opresión, la explotación y el dolor?

Cuando nos imaginamos aplicando a tal situación la no violencia separatista, escatológica y pasiva de Schleitheim, me temo que tendríamos que admitir que tal no violencia pasiva redundaría en mayor opresión y explotación. A decir verdad, ¿qué potencia imperialista no animaría con vehemencia a sus elementos colonizadores, a creer en este tipo de no violencia pasiva? Tendrían súbditos obedientes y callados, por supuesto un tanto aburridos, pero que ciertamente no serían gente por la cual preocuparse. Generaciones irían y generaciones vendrían, que se preocuparían solamente de dar algún testimonio pasivo, y que esperarían pacientemente a que la justicia divina descendiera del cielo. ¡Ni Maquiavelo, en sus más descabelladas fantasías, habría ideado una fórmula más efectiva!

El talón de Aquiles de la postura no violenta de Schleitheim es su falta de preocupación por la justicia en el ancho mundo. Lejos de enseñar una ética de justicia, predica una ética extraterrenal de pureza y santidad, en espera del inminente retorno de Cristo. Ya en el siglo 16 el dualismo radical de Shleitheim había sido rechazado por todos los anabautistas no violentos. Pilgram Marpeck y Menno Simons, aunque rechazaban la espada, compartían puntos de vista positivos con respecto a la legitimidad del estado y la posibilidad de una participación activa en la vida política.[44] Desde el principio, la tradición anabautista tuvo en sí misma las tendencias contradictorias, que llevaban al quietismo separatista y a la participación directa en asuntos de gobierno, lo que es particularmente cierto cuando tomamos en cuenta a Baltazar Hubmaier y Bernhard Rothmann. Y a juzgar por nuestra historia, resulta bien claro que hay peligros en cualquiera de los dos extremos.

El problema siempre ha sido el de cómo mantener una tensión creativa entre ser la iglesia de Cristo y vivir en el mundo. La experiencia menonita norteamericana, sin embargo, sugiere que, en este contexto histórico, la tentación quietista ha sido la más fuerte de las dos. Aunque hay excepciones dignas de ser mencionadas, de las cuales la obra del Comité Central Menonita es probablemente su expresión más concreta, en general los descendientes de Sattler y Simons han optado por ser "la gente quieta en la tierra". Y hay una fuerte tentación a seguir echando mano del lado pasivo y separatista de la dualidad mundo-iglesia, que tanto distingue al legado menonita.

Tal vez sea tiempo ya de rechazar más explícitamente esta polaridad entre "la iglesia pura" y "el mundo malo". Tal vez sea necesario declarar públicamente, y con más frecuencia, que no puede haber, ni ha habido jamás, una iglesia de creyentes pura y al margen del mundo. Sólo ha habido un pueblo, demasiado humano, que procura ser la iglesia fiel de Cristo en medio del mundo, y que halla a Dios en *toda* realidad humana, llámese "iglesia" o "mundo". Si puede aceptarse esto, habremos dado un paso gigantesco en dirección a la pertinencia de la no violencia en circunstancias tales como las de Nicaragua.

Si podemos dar el paso trascendental de admitir que el hacer justicia en el ancho mundo no es algo que Dios quiso que dejáramos completamente en las manos de Su divina providencia, y si podemos ver que Dios puso una buena parte de la tarea en nuestras manos humanas, nos daremos cuenta de que habremos abandonado la posibilidad de vivir en la complacencia y la pasividad. Pues si Dios nos llamó a hacer *justicia* el mundo más amplio, y si respondemos a Su llamdo y mandato, la única pregunta pendiente será el cómo y el cuándo hacer justicia. ¿Acaso ha revelado Dios también los medios y los métodos de la justicia? La tradición anabautista sostiene que la respuesta es afirmativa, y que los medios y métodos están revelados en la vida de Jesucrísto, lo cual es también el punto central de la teología nicaragüense de la liberación.

El talón de Aquiles de la justificación liberacionista de la violencia es el haber apelado al ejemplo del Cristo encarnado. Aunque es verdad que Jesús no nos da ningún ejemplo de pasividad, tampoco su vida ofrece un ejemplo convincente de violencia revolucionaria. No nos corresponde decir que la vida de Cristo, tal como la entendemos, es la única guía posible para la vida de todos y cada uno de los cristianos; pero definitivamente la vida de Cristo es una guía legítima, y probablemente sea la única guía *segura*, ya que tiene el gran mérito de restringir interpretaciones del Evangelio que sólo sirven a intereses particulares. Y, con esta observación, debemos dejar la cuestión de los revolucionarios cristianos en las manos de nuestros hermanos y hermanas en Cristo nicaragüenses, con la plegaria de que puedan ellos estudiar las Escrituras con diligencia y honradez, para que reciban el mensaje y el ejemplo de Cristo en relación con la violencia y la reconciliación. Nosotros compartimos un punto central común, que es la vida y obra de Cristo, y no puede haber un fundamento más firme que éste para continuar con el diálogo.

Pero este asunto no termina cuando les pedimos a nuestros hermanos y hermanas nicaragüenses que estudien la Biblia con diligencia, ya que las circunstancias de violencia que encaran hoy los cristianos en Nicaragua, en gran medida les son impuestas por la

política económica, política y militar de los Estados Unidos. ¿Hemos los norteamericanos estudiado también las Escrituras con diligencia, con respecto a la exportación de miseria, inanición, armamentos, e invasión? ¿Hemos entendido honestamente el sentido y el desafío de la vida y ejemplo de Cristo? ¿Nos hemos comprometido a seguir a Cristo en todas las cosas, o hemos sido seducidos por una vida cómoda, de abundancia y conformidad? ¿Somos realmente honestos cuando decimos que nuestro reino en realidad no es de este mundo?

Hace poco un hermano centroamericano, líder de la iglesia menonita en esa región, se presentó ante un grupo de menonitas norteamericanos y preguntó: "¿Está interesada la Iglesia Menonita de los Estados Unidos en sacrificarse, o no lo está?" Este hermano deseaba saber si nosotros los norteamericanos estamos dispuestos a contribuir con una tercera opción en Centroamérica, pero nos advirtió que esto significaría entrar al juego como participantes, y no contentarnos con ser simples observadores, que echan porras desde la banca. Nos hizo recordar que Jesucristo no fue un escapista pasivo, sino que de manera activa, aunque no violenta, se enfrentó a las injusticias de su tiempo. Son evidentes los riesgos que corren en Centroamérica los cristianos no violentos. ¿Y qué riesgos se decide a correr la iglesia en los Estados Unidos -- preguntaba nuestro hermano --, a fin de cuestionar el comercio que nuestro gobierno realiza con las vidas de hermanos y hermanas en Centroamérica?[45]

¿Es pertinente nuestra no violencia para la Nicaragua de hoy? La respuesta a esta pregunta no es abstracta ni teórica. A menos que entendamos que el silencio y la pasividad ante la violencia son, de hecho, complicidad en la violencia, no nos dispondremos a actuar. Y en tal caso, nuestra no violencia no tendrá pertinencia para nuestros hermanos y hermanas nicaragüenses, no importa cuán refinada y correcta pueda ser nuestra concepción de Cristo. Ellos se las pueden arreglar muy bien sin nosotros y sin nuestros conceptos teológicos no violentos. En una palabra, ellos no pueden *darse el lujo* de usar nuestra no violencia, porque no se hallan protegidos por grandes flotas navales, ni por miles de marinos, ni por armas nucleares y garantías constitucionales. Nuestra no violencia no será pertinente, ya que sólo emitimos meras palabras, en vez de actuar para impedir la violencia que sufren nuestros hermanos y hermanas.

Por otra parte, si nos hemos dado cuenta de que el llamado de Cristo al amor es un llamado a actuar en pro de la justicia en este mundo, nos veremos desafiados a encontrar avenidas para la acción no violenta y reconciliadora. Si estamos convencidos de que la vida de Cristo es el modelo permanente para sus discípulos, mucho mejor. Esto significará, simplemente, que seguimos buscando caminos para la acción, a la manera de Cristo, y que en el nombre de Cristo seguimos buscando vías

para impedir que siga incurriendo la violencia de la injusticia, la inanición, la enfermedad y el asesinato, y que seguimos respondiendo con amorosa preocupación después de que ha ocurrido. Pues lo que nos detiene en nuestra acción no es el seguir radicalmente a Jesús, sino la tentación de vivir tranquilos y conformes, y la reconfortante media verdad de que, al fin de cuentas, nuestro reino realmente no es de este mundo.

Hay innumerables estrategias para reducir la violencia: desde el testimonio de paz en la frontera hondureña hasta el negarse a pagar impuestos, la declaración de santuario, y la apertura de las iglesias a los refugiados centroamericanos. Estas acciones, y muchas otras que podríamos mencionar, son todas ellas adecuadas porque dicen: "No consiento con esta violencia; en el nombre de Cristo, no consentiré; y aquí me pongo, dispuesto a afrontar las consecuencias."

Este tipo de no violencia es pertinente para Nicaragua y para todo el mundo, y es pertinente porque de manera activa enseña y demuestra una preocupación no violenta pero comprometida con el bienestar de nuestro prójimo necesitado. Como lo ha señalado Miguel d'Escoto, la no violencia nunca se incluyó en el proceso de evangelización de Nicaragua, hasta que la gente se levantó y comenzó a luchar por una justicia mayor, momento en el que, de pronto, ya no estuvo bien que ellos recurrieran a la violencia. Su conclusión es sencilla, y debiera llegarnos directamente al corazón: "No tenemos derecho a esperar cosechar lo que no hemos sembrado."[46] Y podría haber añadido, que las semillas de la no violencia se siembran con el ejemplo, o no se siembran. Si hay una visión anabautista que debiéramos recobrar para el futuro, con toda seguridad es el anabautismo totalmente comprometido, que muere a sí mismo para resucitar sin temor en Cristo. Un discipulado así no se amilanará para actuar en favor de los débiles y violentados, como sabemos que Cristo mismo no se amilanó cuando estuvo entre nosotros. Que Dios nos conceda la convicción de investigar juntos, y con toda sinceridad, la verdad; y luego, la fuerza y el valor de seguir a nuestro Señor en vida y obra.

NOTAS

1. El enfoque sobre la "pertinencia" tiene la intención de indicar un punto de separación, que toma en serio la demanda ética que experimentan los cristianos, como *seguidores de Jesús*, cuando se enfrentan al real y presente sufrimiento humano, y a la injusticia en el mundo. Tales situaciones reales demandan acción que apunta a la pertinencia en la historia. Si los cristianos no violentos se están aprovechando activamente de la miseria y el sufrimiento de los demás la cuestión de la "pertinencia" de su testimonio no violento y de su proselitización se torna más aguda todavía. Al final, la demanda de

"pertinencia" radica en la sospecha de que la dicotomía entre iglesia y mundo ha sido idealizada y exagerada, y de que oscurece una realidad humana más fundamental que une a iglesia y mundo bajo el señorío de Cristo.

2. Sebastián Lotzer, predicador laico y autor de los *Doce Artículos* de los campesinos, escribió que ningún cristiano necesita de un concilio eclesial para que lo ayude a interpretar las Escrituras: "Amados hermanos, escuchen la Palabra de Dios, compren el Nuevo Testamento; ¡con ese Concilio es suficiente! Pidan a Dios gracia, y El les concederá la gracia suficiente para entender lo que es necesario para vuestra salvación" (*Christlicher Sendbrief*, 1523, en Alfred Goetze, SEBASTIAN LOTZERS SCHRIFTEN (Leipsig: Teubner, 1902), 45-46,40).

3. Los *Doce Artículos* de los campesinos dicen: "¿Acaso no escuchó (Dios) a los hijos de Israel clamar a El y los libró de la mano de Faraón? ¿Y acaso no puede El salvar a los suyos también hoy?" (En Peter Blickle, THE REVOLUTION OF 1525, traducción de T.A. Brady y H. C. E. Midelfort (Baltimore: John Hopkins, 1981), p. 196.)

4. "El Dios todopoderoso siempre ha dado y anunciado Su santa Palabra sólo a gente sencilla, piadosa y sin pretensiones, como cuando iba a nacer se les anunció a los pastores, no a los instruidos ni a los fariseos" (Lotzer, en Goetze, p. 33). Los ejemplos generales que citaremos aquí se tomarán de los escritos de Lotzer, que representan los sentimientos expresados en otras partes de la literatura campesina.

5. Lotzer hace notar las duras palabras de Jesús a los fariseos, a quienes se les compara a los predicadores de los días de Lotzer, y hace notar también cómo Jesús comió con la gente común y con pecadores. Véase *Ausselegung* de 1524, en Goetze, pp. 77-78.

6. Para Lotzer, la fraternidad verdadera consiste en compartir las riquezas con el pobre, y en relación con esto cita Mateo 25:31, que también hoy es un texto favorito en Nicaragua. Lotzer, en Goetze, p. 34.

7. Aunque Lotzer sigue a Lutero en su énfasis de la fe y en denigrar las "obras" de la penitencia católica, definitivamente afirma que las obras son "prueba" de la fe: "Pues ésta es la prueba de nuestra fe: cuando el amor por nuestro prójimo no va acompañado de las obras, la fe es muerta. Es nuestro deseo ser plenamente evangélicos con la boca, pero (el Evangelio) no se ve en ninguna parte en nuestros actos" (Lotzer, BESCHYRM BÜCHLIN, 1524, en Goetze, p. 50). Las pruebas igualitarias de la fe son incluso más pronunciadas en otros escritos campesinos.

8. Citado en John Rotchchild, ed., LATIN AMERICA, YESTERDAY AND TODAY (Nueva York: Bantam, 1973), p. 371.

9. Las conclusiones de la Conferencia representan el "documento más importante de la historia de la Iglesia en América Latina" (Enrique Dussel, HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA, 5a. Ed., Madrid: Mundo Negro - Esquila Misional, 1983) p. 232. Para una discusión en torno a Medellín, véase pp. 228-234.

10. Un campesino de Solentiname, en la Nicaragua de Somoza, comentaba: "Los ejemplos de Jesús son muy claros para la gente sencilla. No le dicen nada a la gente soberbia, que desprecia este lenguaje de Jesús por sencillo... De tam sencillo, no lo entienden, sólo los sencillos." (Ernesto

Cardenal, EL EVANGELIO EN SOLENTINAME, 2 vols. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976), vol I, p. 158. Nuestros ejemplos generales se tomarán de la comunidad de Solentiname. Rosemary Ruether ha comentado que muchos latinoamericanos de hoy día "leen la Biblia en gran parte como la leyeron los radicales medievales y de la Reforma: como un documento crítico y subversivo. Encuentran en ella a un Dios que toma partido con los pobres y con otros a quienes la sociedad desprecia; un Dios que, al mismo tiempo, se enfrenta a las instituciones sociales y religiosas que son los instrumentos de la injusticia" (Ruether, "Basic Communities: Renewal at the Roots," *Christianity and Crisis* 41 (September 1981): 234).

11. Ernesto Cardenal comentó a su comunidad en Solentiname que Dios insta a "Moisés a sacar a Israel de Egipto donde trabajaban como esclavos. Los hizo pasar del colonialismo a la libertad" (SOLENTINAME I, p. 24).

12. Un joven de Solentiname comentó en cuanto a los pastores: "Estaban cuidando las obejas que es como estar cuidando el ganado actualmente, eran unos trabajadores, unos obreros, pobres. El ángel de Dios podría haber ido donde el rey... y no fue donde el rey sino donde los pobrecitos. Lo que quiere decir que ese mensaje no es para tipos grandes, sino para los pobrecitos, es decir, los oprimidos, lo que somos nosotros." (SOLENTINAME I, p. 35).

Una mujer de Solentiname se dio cuenta de que María "era una mujer del pueblo como nosotras". Uno de los hombres comentó acerca de José: "era un carpintero, uno del pueblo, y de nosotros los pobres. Y a Jesús le ecaron en cara después el ser hijo de esos pobres. No podía eseñarles nada porque era hijo de gente pobre." (SOLENTINAME I, p. 19, 22). Y en otra parte, "Las Escrituras son bien claras, hombre. En el hecho de que Cristo nace como un pobrecito, como el más humilde, pues. Las Escrituras nos lo están diciendo y yo no comprendo por qué no entendemos" SOLENTINAME I, p. 31).

13. "La buena nueva de él es a los pobres porque este reino nuevo es el triunfo de los pobre y de los humildes" (SOLENTINAME, p. 71).

14. Una joven de Solentiname comentó, en cuanto a Mateo 23:6-7: "Y esto que Cristo atacó, todavía se sigue haciendo, pues esa gente de la Iglesia todavía están en la cabecera de los banquetes, y son invitados de honor en las grandes fiestas y recepciones, y les gusta que los traten con mucho respeto: el Monseñor Tal..." A lo que respondió un joven: "Y ellos creen que están para ense;ar al pueblo y que el pueblo no les puede enseñar nada, y los comentarios a la Escritura los tienen que hacer ellos, porque ellos son los maestros de la ley, los maestros de la Biblia, y el pueblo es un ignorante." (SOLENTINAME II, pp. 149). En Solentiname, el tema constante es que Dios se hace presente con los humildes y juzga severamente a los ricos.

15. "Si uno quiere realizar una vida espiritual, tiene que realizarla a través de la materia. Porque si sólo amo a Dios (<<¡Yo estoy con Dios!>>), para demostrarlo tengo que hacer algo por los compañeros, y compartir lo que tengo, ser hermano con todos. Si no lo realizo en lo material no estoy amando, estoy odiando más bien" (SOLENTINAME II, p. 65).

16. Para un buen ejemplo primitivo, véase el orden congregacional anónimo de los Hermanos Suizos, que circuló con los Artículos de Schleitheim, en John H. Yoder, THE LEGACY OF MICHAEL SATTLER (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1973), pp. 44-45.

17. Hans-Jürgen Goertz, DIE TÄUFER: GESCHICHTE UND DEUTUNG (Munich: Beck, 1980), pp. 20-23.

18. "An die Versammlung gemeiner Bauernschaft," en FLUGSCHRIFTEN DER BAUERNKRIEGZEIT, ed. A. Laube y H. W. Seiffert (Berlín: Akakemie-Verlag, 1975), pp. 112-34; 128. Este anónimo y radical documento se originó y circuló cerca de la frontera suizo-alemana, es decir, precisamente en la región donde el anabautismo y la revuelta campesina interactuaron. Nos basaremos en este escrito y en los de Sebastian Lotzer para representar el punto de vista de los campesinos. No hemos pretendido agotar el tema.

19. Phillip E. Berryman cita una conclusión central de Medellín: "Sin caer en confusiones ni en conclusiones simplistas, siempre debiera hacerse manifiesta la profunda unidad que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la iglesia, pueblo de Dios, y la experiencia del hombre; entre los dones sobrenaturales y los carismas y valores humanos" (Berryman, "Latin American Liberation Theology", en THEOLOGY IN THE AMERICAS, ed. S. Torres y J. Eagleson (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1976), p. 22. Miguel d'Scoto es todavía más directo: "Creemos que la humanidad ha sido creada a la imagen y semejanza de Dios, creada para ser co-creadora con Dios en la tarea inconclusa de hacer a este mundo según el propio designio de Dios" ("Nicaragua: An Unfinished Canvas" *Sojouners* (Marzo 1983): 15).

20. Lotzer, *Entschuldigung*, en Goetze, p. 84.

21. SOLENTINAME I. p. 164.

22. Juan Hernández Pico, S.J., "¿Qué significa Jesucristo en un proceso revolucionario como el de Nicaragua?", en FE CRISTIANA Y REVOLUCIÓN SANDINISTA EN NICARAGUA, ed. Alvaro Argüello, S. J. (Managua: Instituto Histórico Centroamericano, 1979), pp. 68-69. Cf. nota 6, más arriba.

23. La palabra la usa el autor anónimo de *Versammlung*, p. 126. La postura anabautista es bien conocida. Menno Simons dice: "Quien se precie de ser cristiano, debe andar como anda Cristo" (THE COMPLETE WRITINGS OF MENNO SIMONS, ed. J. C. Wenger (Scottdale: Pa.: Herald Press, 1956), p. 225).

24. SOLENTINAME I, p 206.

25. "La primera tesis de la teología de la liberación es que el cristiano es caridad, que significa acción. Lo que salva a un hombre no es lo que dice, sino lo que hace ... El verdadero conocimiento de Dios está en la acción (Berryman, p. 43).

26. *Versammlung,* p. 125.

27. Ibid, p. 129.

28. Resumen en Berryman, pp. 28-29.

29. Pat Murray y Julie Miller, hermanas Maryknoll en Nicaragua durante los últimos trece años, hablaron de la situación en los siguientes términos: "Conocimos villorritos donde sólo una persona sabía leer, a veces nignuna .... Cuando intentaron hacer algo al respecto, como hacer manifestaciones, o ir a los tribunales, la gente era arrestada, y ya en la cárcel los golpeaban, los amenazaban. Y se trataba simplemente de campesinos sencillos ... Lo malo es que simplemente no había alternativa (para la violencia).

Intentaron protestar pacíficamente." Entrevista con el autor, Agosto 5, 1983.

Hasta ahora no se ha estudiado adecuadamente, ni documentado, hasta qué grado la protesta no violenta, que condujo a la insurrección, se había extendido. La observación del Premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel, de que la insurrección tuvo éxito debido a la resistencia pacífica por parte de la gente, contiene una idea muy útil pero no posee las cualidades de un análisis adecuado de los acontecimientos que condujeron a la revuelta armada en gran escala. Véase Adolfo Pérez Esquivel, CRISTO IN A PONCHO (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983), pp. 29-34. (cita de la versión en inglés)

30. Entrevista con Gilberto Aguirre, Agosto 4, 1983.

31. Texto en Yoder, pp. 34-43.

32. "La imagen que podamos tener de Jesucristo ... una imagen absoluta, una imagen que encierra toda nuestra fe" (Pico, p. 64). El tema de seguir al Cristo encarnado se halla muy extendido en los escritos teológicos nicaragüenses. Fernando Cardenal dice: "La meta de mi vida es vivir y morir en conformidad con el modelo que Cristo nos enseñó en el Evangelio" MINISTROS DE DIOS, MINISTROS DEL PUEBLO, ed. Teófilo Cabestero (Bilbao: Descleé de Brouwer, 1983), p. 85. Un miembro de una comunidad cristiana de base, de Managua, dijo, después de la victoria en 1979: "Vemos en las acciones de Jesús una serie de modelos que nos dan la clave para un momento tan difícil como éste (Argüello, p. 112).

33. "Los conocidos de antemano y llamados creyentes serán conformados a la imagen de Cristo" (De Sattler a los Reformadores de Estrasburgo, Yoder, p. 22).

34. Roberto Mendizábal, "Revolucionarios no creyentes y cristianos revolucionarios en Nicaragua: Profundización en la alianza estratégica," en Argüello, p. 15.

35. Mendizábal, pp. 23-25.

36. Juan Pico dice que Jesús no eligió la opción revolucionaria violenta de los zelotes porque ellos eran demasiado cerrados y nacionalistas, aunque Jesús aceptó entre sus discípulos a antiguos zelotes y no habló en contra de este movimiento como lo hizo con el de los fariseos. Más aún, al enfrentarse al poder de los fariseos, dice Pico, "Jesús estaba optando en contra de un poder que en ese tiempo era realmente político" (Pico, p. 77).

37. Pico, p. 70.

38. "El Dios de los cristianos revolucionarios es un Dios escondido en la historia; sabemos que podemos conocerlo sólo si seguimos las pisadas de Jesús ... quien explicó a Dios no sólo con sus palabras, sino con palabras que armonizaban con su vida ... Sin la práctica de esa justicia que busca una nueva sociedad y un nuevo hombre, el Dios de Jesús, escondido en la historia, no será descubierto" (Mendizábal, pp. 24-25).

39. En Schleithiem se dice lo siguiente: "Y ahora muchos, que no entienden cuál es la voluntad de Cristo para nosotros, preguntarán: si un cristiano puede usar, o debiera usar, la espada contra los malvados para proteger y defender a los buenos, o por causa del amor. La respuesta se ha revelado unánimemente: Cristo nos enseña y nos ordena aprender de El, que El es manso y humilde de corazón, y que así hallaremos descanso para nuestras almas ... Cristo no quiso decidir, ni emitir juicio, entre hermano y hermano,

en relación con herencias, sino que se rehusó a hacerlo. Y así también debiéramos actuar nosotros ... También Pedro dice: "Cristo ha sufrido (no gobernado) y nos ha dejado un ejemplo, que debéis seguir sus pisadas." ... Desde entonces Cristo es como de El se ha escrito, y lo mismo deben ser Sus miembros, para que Su cuerpo pueda permanecer sano y unido para su propio desarrollo y edificación" (Yoder, pp. 40-41).

40. Sattler escribe a la iglesia en Horb: "Tened presente a vuestro predecesor, Jesucristo, y seguidlo en fe y obediencia, amor y longanimidad. Olvidaos de lo que es carnal, para que verdaderamente podáis llamaros cristianos e hijos del Dios altísimo ... No os olvidéis de la congregación, sino aplicaos a reuniros constantemente, y que podáis estar unidos en oración por todos los hombres, y en la participación del pan, y todo esto de la manera más ferviente, pues el día del Señor se acerca. En tales reuniones pondréis de manifiesto el corazón de los falsos hermanos, y os liberaréis de ellos con mayor celeridad" (Yoder, pp. 61-62).

41. Yoder, p. 45.

42. El ORDEN CONGREGACIONAL sigue hablando de la Cena del Señor, que advierte a cada miembro conmemorar "cómo Cristo dio Su vida por nosotros, y derramó Su sangre por nosotros, para que podamos también estar dispuestos a ofrendar nuestro cuerpo y nuestra vida por causa de Cristo, que es decir por causa de todos los hermanos" (Yoder, p. 45). El tema de Cristo encarnando en los miembros de la hermandad anabautista es, en este caso, inconfundible.

43. La espada del gobierno se describe como "un ordenamiento de Dios externo a la perfección de Cristo" (Yoder, p. 39). Dado el inflexible dualismo de Schleitheim, esto significa que la espada del gobierno es la espada de Satanás. "Ahora bien, en el mundo y en toda la creación no hay otra cosa que bien o mal ... el templo de Dios y los ídolos, Cristo y Belial, y ninguno quiere tener nada que ver con el otro ... (Dios) nos amonesta, por tanto, a salir de Babilonia y del Egipto terrenal, para que no seamos partícipes del tormento y sufrimiento que el Señor traerá sobre ellos. De esto debiéramos aprender, que todo lo que no se ha unido a nuestro Dios, en Cristo, no es más que una abominación que debiéramos evitar deliberadamente" (Ibid, p. 38).

44. Dirigiéndose a los gobernantes, Menno Simons dice: "Es vuestra tarea la de impartir justicia entre un hombre y su semejante, y liberar a los oprimidos de las manos de sus opresores" (COMPLETE WRITINGS, p. 193). Véase todo el capítulo 12, por la variedad de puntos de vista en torno a este tema. Véase también William Klaasen, "The Limits of Political Authority as seen by Pilgram Marpeck," en *Mennonite Quarterly Review* 56 (Octubre 1982): 342-64.

45. Presentación hecha por un pastor y líder de la Iglesia Menonita de Guatemala, en el Simposio sobre Anabautismo, "Opresión y Liberación en Centroamérica", en Chicago, Illinois, el 14 de octubre de 1983.

46. D'Escoto, p. 17.

PARTE 2

INTERACCION DIALOGISTICA: SUS IMPLICACIONES

10

En torno al discipulado, la justicia y el poder

JOSÉ MÍGUEZ BONINO

El nivel y la profundidad de erudición, lo mismo que la trascendencia del desafío presentado en los artículos que Daniel Schipani ha recogido en la Primera Parte de este volumen, merecen un comentario detallado, artículo por artículo. Hacerlo es imposible, dentro de los límites de esta breve respuesta. En vez de referirme a cada uno de los ensayos, he optado más bien por vérmelas con lo que me parece que es el impacto fundamental de toda la colección (admitiendo que entre los autores hay rumbos y puntos específicos de diferencia). Se debe reconocer con alegría que la imagen de la "teología de la liberación" (por lo menos hasta donde tiene que ver con América Latina) es justa y precisa. Los autores no han partido de las caricaturas superficiales y frecuentemente distorsionadas que, desgraciadamente, muy a menudo se hallan incluso entre estudiosos de renombre. Si algunos de los autores de los artículos parecen limitarse a los primeros escritos de la teología de la liberación (tal vez porque sean más fácilmente asequibles en su traducción al inglés), * otros evidentemente están familiarizados con el vasto acervo de literatura sobre el tema. En todo caso, las preguntas centrales me parecen bien fundadas y pertinentes.

Mi plan de trabajo para estos artículos es muy sencillo. Primeramente, me propongo explotar brevemente los puntos básicos sobre los que hay un acuerdo fundamental entre los anabautistas y los modelos de teología de la liberación. En segundo lugar, debatiré sobre lo que me parece que son los dos puntos fundamentales de contención (que, en realidad, giran en torno a una cuestión fundamental).

---

*El autor hace aquí referencia al hecho de que varios artículos en esta antología han sido originalmente escritos en inglés, por lo que las referencias se han hecho a partir de dicha lengua. (N. del E.)

¿TEOLOGIAS Y ESPIRITUALIDADES HERMANAS?

El teólogo latinoamericano que empieza a explotar el territorio anabautista, pronto queda desconcertado. El lenguaje es diferente, y las categorías de reflexión se toman de otras formas de discurso. La atmósfera, sin embargo, resulta extrañamente familiar. Esta va contra lo que sucede con frecuencia en relación con las teologías académicas tradicionales, en las que el lenguaje y las categorías frecuentemente coinciden pero la atmósfera resulta ajena. ¿Podemos explicar esto de modo más preciso? Creo que hay por lo menos cuatro centros, íntimamente interrelacionados, en torno a los cuales podemos recoger los elementos comunes que crean esta sensación de unidad.

1. Como lo señalan varios de los artículos (Rutschman, Swartley, Driver), hay analogías en términos del *contexto social* en que nacieron estas teologías. Se trata de un punto crítico en la historia, cuando un orden social y económico por mucho tiempo establecido (el feudalismo, en el siglo XVI; el modelo tradicional y neocolonial, en la América Latina del siglo XX) comienza a desmoronarse. En términos religiosos y culturales, el modelo Cristiandad está en crisis. Ambos movimientos hallan su fundamento en los pobres, aunque en ambos casos una parte del liderazgo proviene de los cultivados. Por supuesto, hay grandes diferencias entre las dos situaciones. Pero cuando ambas se comparan con el nacimiento de la teología liberal del siglo XIX, o con la teología académica moderna, el parentesco de la matriz social, y el tema teológico que hay entre las teologías anabautista y de la liberación, resulta digno de mención.

2. Los *"pobres"* son una referencia no sólo a la condición social de los campesinos que respondieron al desafío anabautista. Ellos mismos se convierten en un *locus teológico*. Todos los artículos en el simposio dejan en claro que, admitiendo que los pobres en la Biblia no pueden ser simplemente asimilados a una clase social en el sentido moderno, el hecho de su despojo económico es parte constitutiva del concepto. La preocupación de Dios por el pobre y por su vindicación es, en ambas teologías, una vertiente decisiva en el "discernimiento de los espíritus" teológicos. La pobreza no es sólo una condición socioeconómica y un locus teológico, sino que es *un principio epistemológico*. "El Dios todopoderoso siempre ha dado y anunciado su santa Palabra sólo a la gente sencilla, piadosa y sin falsas pretensiones", comenta Lotzer en el siglo XVI. Y un campesino de Solentiname se hace eco de tales palabras en el siglo XX: "Los ejemplos de Jesús son muy claros para la gente sencilla ... De tan sencillo, no lo entienden, sólo los sencillos" (citado por C.A. Snyder).

3. El *discipulado* es el único lugar epistemológico para entender a Jesucristo. En la teología protestante tradicional, el discipulado, en

aquellos casos en que se habla de él en la teología sistemática, ha sido visto como una consecuencia ética o, en el mejor de los casos, como parte de una santificación concebida como un "segundo momento" posterior a la justificación. Tanto para el anabautismo como para la teología de la liberación, el discipulado (o "seguimiento", para usar el vocabulario de Sobrino) y la fe son una sóla realidad. Rutschman ha comparado las dos cristologías, y aunque halla diferencias (e incluso discierne diferentes hilos en la cristología anabautista), señala lo que me parece que son las dos coincidencias fundamentales. Por una parte, Jesucristo no puede ser entendido a menos que, y hasta que, el creyente entre en una relación personal de compromiso activo en su "camino". Por otra parte, seguir implica una "conformación" a la "historia de Jesús", a su "obediencia activa". En las palabras de Rutschman, hay un compromiso común "con la vida y ministerio de Cristo." El lugar central que se da al discipulado hace que la vida y ministerio de Jesús, el liberador de los pobres, sean partes constitutivas de la cristología, y no sólo una presuposición. Esto no es un mero reordenamiento de conceptos cristológicos; esto crea un ambiente totalmente distinto para la reflexión teológica. Con los "pietistas", esto la coloca dentro de la comunidad creyente, como el testimonio de un "discípulo". Pero, más allá del pietismo, no la deja como una categoría religiosa subjetiva, sino que la vincula indisolublemente con la clase de vida y con la autodefinición histórica del Cristo, tal y como El la da en sus acciones y palabras. La opción de Jesús por los pobres, y su identificación con los desvalidos e indefensos, pertenece ahora al corazón de la auténtica teología. Cristo no hizo *también eso;* El *era* eso ... ¡lo mismo que Su discípulo!

4. La *justicia* es, por supuesto, una categoría fundamental de toda la Reforma. Lutero mismo dejó en claro que ésta no sólo se refiere a la "justicia ajena", la justicia de Jesús, que se nos imputa por fe, sino también a la justicia activa (las obras de justicia) a la que el creyente es llamado, y para la cual él o ella reciben poder del Espíritu. Pero estas dos justicias llegaron a ser tan distintas en la teología de la Reforma, que se disociaron (y, no pocas veces, se opusieron). Tal dicotomía, me parece, resulta fundamentalmente abominable, tanto para la teología anabautista como para la teología de la liberación. El lugar fundamental de la justicia del reino (Jesús como el heraldo e inaugurador del Jubileo de Dios) en el ministerio de Jesús, y el ministerio de justicia en las obras mismas de su discípulo, prohiben toda separación entre la fe y la vida. "En pocas palabras, lo que legitima al cristianismo es la ortopraxis, o acción correcta, más que la ortodoxia, o enseñanza correcta. Dicho de otro modo, la marca que distingue a un cristiano es la práctica de la justicia, y no sólo el creer en la propia justificación"(Snyder).

Tal visión de la justicia no se limita a las acciones aisladas, sino que busca una nueva organización de la vida. "Ambos movimientos están radicalmente orientados hacia la visión de un nuevo orden, en la firme convicción de que Dios está haciendo algo nuevo" (Swartley). O bien, en las palabras de Sider: "No bastará simplemente con espiritualizar el mensaje de Jesús y pasar por alto el hecho de que, en el corazón mismo de la misión del Encarnado, había una preocupación por la justicia en favor de los pobres y oprimidos."

Estas semejanzas pueden desarrollarse más todavía. Por supuesto, encontraríamos notables diferencias entre las dos teologías, debido a las circunstancias históricas y a la experiencia y lenguaje religioso de las dos comunidades. Pero es difícil no darse cuenta de que estas teologías no son artificiales, sino que expresan un etos común, un parentesco fundamental en la forma en que la fe y la vida cristianas son concebidas y abarcadas. Cuando vemos estos rasgos comunes fundamentales, es más fácil fijarse en las diferencias que también existen. No voy a intentar ver esto históricamente, sino que trataré de comentarlo según aparece expresado en los artículos de este libro.

CRISTIANDAD, COMUNIDAD Y POLITICA

Me parece que C. Arnold Snyder ha establecido la naturaleza de nuestro problema en dos breves oraciones. La primera de ellas habla de la diferencia dentro de la unidad: "Aunque los anabautistas rechazaron el proyecto político de reformar el mundo según los patrones de las Escrituras, preservaron la visión de la justicia ... y de la igualdad social, dentro de sus comunidades eclesiales." La segunda es una pregunta: "¿Pero qué sucede con la justicia en el amplio mundo?" Estas son las cuestiones que necesitamos explorar.

1. El rechazo de la "Cristiandad"

La preocupación con la tendencia no exorcizada a construir una nueva cristiandad, parece estar presente tras la mayoría de las críticas que en el libro se dirigen a la teología de la liberación. Prácticamente todos los autores se refieren a ella de modo explícito. La historia del catolicismo en Latinoamérica, y las tendencias actualmente presentes en ella, justifican tal cuestionamiento. A decir verdad, el cristianismo ha llegado a estar tan involucrado con la idea de cristiandad, que bien haríamos todos nosotros en examinarnos al respecto.

¿Cuál es realmente el problema? Me parece que tiene que ver con la relación entre fe-discipulado y con la manera de entender la iglesia, que va con ella. En esta visión, el discipulado — es decir, el seguir a

Cristo, o de manera más profunda, la conformación a Cristo en su papel sufriente y de siervo — no se concibe como las acciones de individuos aislados, sino de una comunidad, "una comunidad de creyentes reunidos y disciplinados, que discierne y comparte con otros, que se siente responsable del otro, pero cuyo deseo de servir se extiende a toda persona" (Rutschman). Esta es una definición correcta de la comunidad eclesial de base que, en última instancia, es el tema de la teología de la liberación. "Este concepto comunitario del pueblo de Dios," dice Rutschman, "tiene mucho en común con el anabautismo primitivo."

Pero nuestros autores parecen temer que tal idea esté en peligro en la teología de la liberación, por la tendencia de equiparar simplemente a esta comunidad con los pobres o con el pueblo. Cuando esto sucede, hay un doble peligro. Por una parte, la referencia a Jesús se empaña. Se sustituye la pobreza, o la noción de pueblo, por el seguimiento activo y comprometido del Jesús concreto de los evangelios como lo que constituye la iglesia. Tal observación no está fuera de lugar. De hecho, cierto tipo de lenguaje usado por los teólogos puede dar esa impresión. Pero el problema es más profundo. La mayoría del pueblo latinoamericano, y en particular los pobres, se considera cristiano. Su fe, creada en y por las condiciones de una cristiandad impuesta, va frecuentemente mezclada con la superstición, y resulta enajenante y difusa. ¿Pero se puede simplemente tacharla de falsa? Cuando nuestra gente invoca el nombre de Jesucristo desde su necesidad y esperanza, ¿podemos decir que Jesucristo está presente? Muy pocos de nosotros, si es que hay alguno, estaría dispuesto a decirlo. "Nuestro pueblo es pobre y *creyente*," dice Gustavo Gutiérrez. Como tal, pertenece a la iglesia. O más bien, la iglesia le pertenece. ¿Acaso fue tan distinto con los campesinos anabautistas?

A partir de este punto, los teólogos difieren. En la más secularizada área del Río de la Plata, Juan Luis Segundo cree que ya ha pasado el tiempo de esta "religiosidad popular." La iglesia debe aceptar — y celebrar — el fin del "cristianismo masivo", y reunir a la comunidad de "cristianos adultos", que hacen suya la fe de Jesucristo y se comprometen con ella. Los demás siguen bajo la gracia salvífica de Dios, pero no pueden llamarse propiamente la iglesia. En áreas donde esta fe tan extendida abarca las masas de los pobres — a menudo indios o mestizos —, otros teólogos creen en el crecimiento, desde adentro de esa fe, de la comunidad comprometida que, por así decir, se convierte en "condensadora" de esta iglesia amplia. Y esto es así no sólo por razones pastorales, sino porque en esa fe difusa pueden identificarse elementos genuinos de la identidad cristiana (la generosidad, la solidaridad, una identificación con el Cristo crucificado, una obstinada esperanza y resistencia) que, aun cuando sean manipulados o impreci-

sos, son la simiente de un discipulado comprometido. La experiencia en el crecimiento de comunidades de fe (o comunidades eclesiales de base) tiende a substanciar sus afirmaciones. Cualesquiera que sean los peligros tras la aventura pastoral inspirada por esta manera de ver las cosas, y sin olvidar ni restar importancia a tales peligros, no podemos percibir en ella ningún descuido de la referencia específica a Jesucristo como centro de la identidad de la comunidad cristiana. Se trata de Jesucristo, y no de alguna idea vaga de "pobreza" o de "pueblo". Jesús reclama para sí a este pueblo; ellos a su vez, reclaman como suyo a Jesús. ¡Y no tenemos derecho a establecer límites ni limitantes!

Por otra parte, ¿no estamos así borrando la distinción entre mundo e iglesia? Ese límite está claramente señalado en el Nuevo Testamento. Pero, ¿qué es el "mundo" en el Nuevo Testamento? ¿Acaso es simplemente la falta de una aceptación personal de Jesús? ¿Acaso no es también — y hasta primordialmente — el reino de la mentira y del poder arbitrario, del odio asesino y de la dominación (con frecuencia perpetrada precisamente por la gente más "religiosa" y "adicta a la iglesia")? Jesús mismo, a la vez que exige discipulado y llevar la cruz, parece ver herederos de Su reino en esta *ochlos* entenebrecida y confusa, que es rechazada y explotada por el "mundo". Una consideración seria de estas cuestiones no conduce necesariamente a las distinciones claras y precisas que tanto amamos. Pero creo que el rehusarse a separar el inflexible llamado de Jesús a un discipulado totalmente comprometido, y su identificación con los pobres, e inclusión de los mismos, los despreciados, la *ochlos*, nos conducirá a una comprensión más profunda, tanto de la iglesia como del evangelio. Me parece que el malentender este rechazo, por el simple deseo de mantener un complejo de cristiandad, pierde de vista el centro vivo de la teología de la liberación.

La cristiandad, por otra parte, es algo más. Es una "religión mundana" — en el sentido de mundo que ya hemos indicado. Es una estructura de poder que "cristianiza" desde arriba, que impone la sumisión, que usa la institución de una sociedad para beneficio de la iglesia. Este es el signo de la teocracia, y no tiene nada que ver con una iglesia construida desde abajo, en el campo de la libertad y del amor. No habré de negar que los reflejos de cristiandad se resisten a morir, y que tendremos que estar en guardia contra esta tentación, especialmente cuando el liderazgo cristiano participa activamente en la lucha por una nueva sociedad y, consecuentemente, la influencia y el poder de los líderes cristianos, como líderes sociales, no son claramente distinguibles de su liderazgo cristiano en las comunidades. La tentación de construir una sociedad cristiana, y de equipararla con el reino, es una tentación real, a la que desgraciadamente estamos demasiado propensos. Pero creo que el mundo real nos ayudará a mantenernos

alerta, ante tal tentación.

2. *¿Qué sucede con la justicia en el amplio mundo?*

Los cristianos no pueden pasar por alto esta pregunta. Y no lo pueden hacer porque el mundo es no sólo el mundo de la falsedad, de la opresión y de la muerte, sino que es también el cosmos entero y la humanidad entera, a los que Dios ama y por los cuales se preocupa.

¿Cómo entender esta realidad ambigua del mundo? Snyder hace notar (al hablar acerca de los Artículos de Schleitheim) que éstos "afirman una estricta polaridad y división entre lo que es de Cristo, que ha de hallarse en la comunidad anabautista, y *todo el resto del mundo, que es de Satanás*" (el subrayado es mío). Conocemos este punto de vista, que es común a mucho grupos religiosos, y al que no le falta apoyo en pasajes bíblicos. Es ampliamente sostenido en las iglesias pentecostales de América Latina, lo que en muchas maneras nos recuerda a las comunidades de base en composición social. La sociología nos dirá que tal perspectiva es comprensible, psicológicamente, en un pueblo cuyas experiencias del mundo son las de una realidad opresora y adversa. Pero en el panorama bíblico total es difícil cuadrar tal punto de vista con la fe cristiana en un Dios trino. Por una parte, esto nos obligaría a equiparar la creación con el pecado, o bien a decir que la creación ha sido totalmente destruida y despojada de sentido a causa del pecado. Por otra parte, negaría el señorío universal de Cristo (un señorío, sin embargo, cuestionado y oculto) que el Nuevo Testamento proclama. Cristo ha conquistado al mundo del mal y a Satanás, y ha destronado a los poderes del mal, no sólo en la comunidad creyente. Esa victoria se revelará "públicamente" sólo de manera escatológica, pero ya está operando en el mundo. Finalmente, el Espíritu todavía está actuando en el mundo, y el significado de la acción del Espíritu se revela en Jesucristo. Sólo divorciando a la "diestra" de Dios de Su "izquierda" podemos establecer tal dicotomía y, consecuentemente, la separación total de la comunidad creyente y el mundo.

Esta última solución parece a veces haberse colocado en la manera luterana de entender la doctrina de "los dos reinos." En estas interpretaciones, que no pueden atribuirse del todo a Lutero mismo, el reino del mundo adquiere una autonomía total en relación con el reino soteriológico. Los cristianos, por lo tanto, viven en dos ciudades: la comunidad creyente, donde el Evangelio de amor y sumisión mutua predomina, y el reino terrenal, donde se tienen que seguir las leyes autónomas de la razón ... que fácilmente llega a asimilarse a "los caminos del mundo." Me parece que, en la práctica, los anabautistas han encontrado sólo dos salidas: circunscribir su vida a la comunidad creyente, creando así una especie de mundo propio, tan autosuficiente y tan cerrado como sea posible (sin que logren alcanzar la suficiencia

completa ni exorcizar plenamente los "caminos del mundo" en la comunidad misma), o bien aceptar en la práctica que hay que vérselas con el mundo de un modo diferente. Ninguna de las dos soluciones me parece satisfactoria.

A este modo de plantear la pregunta, los escritores ofrecen una respuesta muy importante y significativa: la trascendencia parabólica de una comunidad que da testimonio de "el camino de Cristo." Tal presencia es, en sí misma, un llamado al cambio, un testimonio de la justicia y de la paz. "La experiencia anabautista sugiere que la religión puede funcionar también como una fuerza contracultural ... (que) puede adoptar la forma de testimonio. Los grupos contraculturales pueden ofrecer los núcleos de una nueva sociedad, a la manera de luz y levadura en un mundo caído, que revelen el propósito de Dios para toda la humanidad" (Rutschman). Esta me parece una respuesta perfectamente legítima, que corresponde al patrón del Nuevo Testamento. Y esto es lo que una comunidad eclesial de base intenta ser. Yo mismo he subrayado ese papel "parabólico" de la comunidad de los discípulos, y sigo creyendo que es un papel central. Pero estoy convencido de que no abarca la totalidad de la pregunta. Esto, en parte, se debe a razones teológicas — que ya he mencionado — relacionadas con la doctrina de la creación, el señorío de Cristo, y la acción del Espíritu en el mundo. Se debe también a la experiencia del significado y legitimidad de la función profética que las iglesias cumplen en la vida de América Latina, y que los cristianos desempeñan en el cambio social, no sólo en América Latina.

Permítaseme decirlo de la manera más simple: La comunidad de creyentes no es sólo eso: una comunidad de creyentes. También es, quiérase o no, una entidad sociológica, una parte del "campo religioso" y, como tal, tiene su propio peso en la sociedad. No hay alternativa. Puede considerar y asumir este papel responsablemente, o simplemente dejar que la interacción de las fuerzas sociales la "usen". Pero no puede evitar el tomar partido en las contradicciones fundamentales de una sociedad. Por otra parte, los creyentes viven no sólamente en la comunidad, sino también —cada vez más, y principalmente — en el mundo. Compran y venden, enseñan y aprenden, trabajan y viajan, y (por lo menos en las sociedades democráticas) votan. Ninguna de estas actividades es neutral. O asume esta ausencia de neutralidad de manera consciente, o dejan que otras fuerzas sociológicas (de clase o determinaciones de grupo) controlen su conducta. Que tal cosa sucede, me parece abundantemente visible. Yoder apunta: "La no conformidad permanece." Claro que sí. ¿Pero no conformidad a qué? ¿A todo lo que pasa en el mundo? ¿A algunas cosas más que a otras? ¿Mediante la proclamación activa? ¿Mediante la denuncia? ¿Mediante la participación para cambiar aquello a lo que

uno no se conforma? Cada una de estas opciones posibles, y cualesquiera otras en que uno pudiera pensar, son formas de *poder*. Al fin de cuentas, no hay cristiano ni comunidad que pueda escapar al hecho de que en cierta medida, ejercen poder en la sociedad. Lo menos que se puede pedir de los cristianos es que lo ejerzan responsablemente.

La mayoría de los escritores en la Primera Parte de este libro recalcan la cuestión de la violencia, como un punto crítico en la relación del anabautismo con la teología de la liberación. Me parece que es una cuestión real. Pero me parece también que no es correcto empezar por allí. La cuestión de la violencia sólo puede discutirse, sensatamente, cuando se dan por lo menos dos pasos atrás, para echar una mirada a la cuestión del poder y a la de la política. El poder no es una entidad mitológica, sino la manera en que operan las relaciones entre los individuos, las clases y los grupos. Tiene que ver con las relaciones económicas, con el conocimiento, con la organización política, con la ideología, y también con la fuerza. Se cristaliza en estructuras, y desarrolla sus leyes y condiciones. Nadie *puede* evitar la opción por tales relaciones. *Y* me parece que, en términos bíblicos, no *deberíamos* evitar la opción. Ni estamos justificados a pensar, otra vez en términos bíblicos, que Dios ha evitado la opción, o que Dios opera en estas relaciones al margen de la participación de los seres humanos, incluidos los cristianos. Pero, si mi percepción es correcta, esto significa que hay un campo (llámesele reino, esfera, realidad secular, dimensión estructural de la realidad, o cualquier otra cosa) en el que el discípulo y la comunidad creyente *están incluidos* (y no pueden ni deben evitar la opción), y en el que funcionarán conforme a la naturaleza de ese campo.

La fuerza, incluyendo la compulsión física y la violencia en sus múltiples formas, es parte de ese campo. No podemos evitar su existencia mediante un simple acto volitivo. Pero algunos cristianos y comunidades cristianas (y yo personalmente me siento atraído en esa dirección) invariablemente han rehusado aceptar esta forma de participación. No podemos evitarla del todo. ¡Por lo menos no mientras vivamos una existencia corporal! Pero podemos tomar una decisión lúcida y congruente de rechazar la participación en el uso sistemático de la fuerza en ese sentido. ¡Podemos ser pacifistas! Cuando esta decisión se toma en el contexto de un testimonio cristiano que incluye responsabilidad por el campo del mundo, me parece legítima. Pero siempre es también una decisión política (como, por ejemplo, cuando Yoder opta por el "cambio intrasistemático", que tiene un costo humano y determina ciertas formas de acción). Pero, ¿se le puede convertir en una opción obligatoria y *sine qua non* para todos los cristianos?

La referencia a "la vía no violenta de Jesús" no puede responder a

esta pregunta. Todos sabemos que el ejemplo de Jesús no puede ser invocado históricamente, mediante una mera transposición. Todos nos enfrentamos a decisiones que Jesús no enfrentó, y estamos inmersos en relaciones que él no tuvo (la actitud de Jesús hacia los zelotes, hecho en el que aparentemente todos concordamos, no abarca todo el problema). Podemos, y debemos, conformarnos a "la forma de existencia de Jesús", pero a un nivel más profundo. Si eso incluye o excluye la posibilidad de recurrir a la fuerza, me parece todavía una pregunta teológica (y existencial) abierta, para la que no puede haber respuestas fáciles ni prefabricadas.

La cuestión no es si aceptamos o no la violencia, sino qué es lo que hacen los cristianos con la realidad de la violencia en la que todos estamos activamente involucrados. Este libro hace una importantísima contribución al esfuerzo, y plantea una punzante pregunta en el diálogo de los cristianos en América Latina, y en otras partes del mundo, en el intento de éstos por dar al mundo un testimonio significativo del "jubileo" de nuestro Señor.

11

Respuesta de un estudioso bíblico bautista

JORGE V. PIXLEY

Los autores de la colección de ensayos en la Primera Parte explícitamente abordan los problemas planteados por la teología de la liberación, desde la perspectiva de la tradición anabautista. Más importante todavía, algunos de ellos abordan los problemas planteados por el movimiento popular latinoamericano, que lucha por su liberación en un mundo dominado por la opresión capitalista. Debe celebrarse el hecho de que una colección así sea posible en nuestros tiempos. El que la relación de los anabautistas con las luchas de liberación plantee problemas, algunos de ellos aparentemente intrínsecos, y otros de índole personal o local, no debiera restar importancia a tal relación. Todas las comunidades cristianas, y todas las tradiciones cristianas, tienen dificultades para hacer suyas las luchas de la gente pobre por su liberación, y cada comunidad y tradición debe examinar tales dificultades. Pero tal examen debe ser guiado por la preocupación de mantenernos fieles a nuestros fundadores y a sus enseñanzas; aunque, por supuesto, también queremos estar humanamente preocupados por los pueblos que agonizan lentamente, como resultado de la explotación y la marginación. Y hasta podría suceder que tal examen nos llevará aún más lejos, hasta el examen de la vida y práctica de nuestros fundadores, y de nuestras comunidades, a la luz del Evangelio. Si acaso fuera el resultado del desafío de los pueblos en proceso de liberación, ¡toda tradición que marche bajo el estandarte del Evangelio de Jesucristo habría sido confrontada por el Señor mismo! Esto sería difícil, pero valioso, y no demasiado sorprendente, a la luz de lo que nuestro Señor dijo en cuanto a venir a nosotros en el más pequeño de nuestros hermanos (Mt. 25:31-46).

Mi interés en esta respuesta es de carácter fraternal. Se me ha

invitado, como bautista, a presentar una respuesta a esta discusión inter-anabautista, desde la perspectiva de un hermano que pertenece a una tradición de parentesco cercano, dentro del ala de la iglesia libre del protestantismo. Somos un movimiento más joven, que surgió un siglo después, y que compartió algunas de las mismas preocupaciones de los anabautistas, aunque en un contexto distinto, que era la Inglaterra del siglo XVII. Compartimos la visión de la iglesia como congregación de creyentes, lo cual expresamos también en el bautismo de creyentes. Compartimos también la preocupación de que la religión no llegue a verse maniatada con la presión coercitiva intrínseca al estado, por lo que tenemos una historia larga en la defensa de la separación entre iglesia y estado. Nuestra diferencia más notable con los anabautistas, indudablemente, es la ausencia entre nosotros de un compromiso sólido con el pacifismo, que es un elemento muy notable en los orígenes europeos de los anabautistas y en su desarrollo posterior. Ligado a esto, va un punto de vista del discipulado totalmente distinto, pues es un punto de vista que típicamente espera que el cristiano y la cristiana sigan a su Señor dentro de las estructuras de este mundo, incluyendo las estructuras políticas y militares.

Ahora bien, nosotros los bautistas tenemos nuestros propios problemas para escuchar fielmente el clamor de los oprimidos. Ciertamente no tengo interés en hablar en favor de la superioridad de nuestra tradición bautista, pues hacerlo, además de no ser muy amable, sería también algo de lo cual no estoy plenamente convencido. Pero ya que este diálogo se basa de manera muy explícita en la tradición, parece que hace falta que el lector sepa desde qué posición, ajena a la tradición en cuestión, estoy reflexionando. Es como si una familia pequeña invitara a un primo a dar su opinión en cuanto a los intentos familiares por llegar a un acuerdo sobre la estrategia para encarar un problema serio en su vida familiar.

En segundo lugar, mi respuesta es la de un erudito bíblico. Tanto la tradición anabautista como la bautista reconocen la autoridad privilegiada de las Sagradas Escrituras, que para ambas tradiciones está por encima de cualquier autoridad. Tanto la una como la otra todavía estamos luchando por asimilar los efectos de la investigación histórica respecto a la cuestión de la autoridad bíblica. Como profesor de Biblia que soy, preparado profesionalmente en la investigación histórica y literaria, abordo la cuestión de la autoridad final de la Biblia con gran respeto por las relatividades históricas que intervinieron en la formación de los textos bíblicos, lo mismo que con una alta dosis de escepticismo hacia las tradiciones interpretativas recibidas, tanto académicas como confesionales.

Habiendo situado de este modo mi respuesta a la presente discusión familiar, procedamos ahora a cuestiones sustantivas. El

primer punto a discutir será aclaratorio, pero tal aclaración tendrá implicaciones sustantivas. A través de estos ensayos anabautistas se ve que fluye cierta tensión, respecto a si el punto a discutir es de carácter teológico o práctico. La tensión se refleja ya en el título del intercambio, al compararlo con el subtítulo. "Libertad y Discipulado" sugiere que el punto a discutir es el aspecto práctico de cómo seguir a Jesucristo, a fin de explotar al máximo la libertad que Su predicación ofreció a Sus seguidores. El subtítulo, que reduce y define más el tema, pone el acento más bien en lo teórico: "Teología de la Liberación en Perspectiva Anabautista." Este subtítulo sugiere que, para los anabautistas, el problema consiste en cómo "bautizar" a una corriente teológica para que no se salga de los límites de lo verdaderamente anabautista.

Ahora bien, resulta evidente que ambos puntos son válidos, pero que indudablemente el práctico tiene procedencia sobre el teórico. El responder al clamor de los oprimidos es una cuestión de fidelidad a nuestro discipulado ante el Señor, y lo que está en peligro es nuestra salvación eterna, como bien lo expresa Ron Sider. Y con respeto a la lucha en pro de la liberación de América Latina, que parece ser el punto focal de estos ensayos, al responder nosotros al clamor de los oprimidos, lo que está en peligro no es sólo nuestra salvación, sino las vidas mismas de miles, y tal vez millones, de hombres, mujeres y niños (en la lucha, si acaso no en nuestra respuesta a ella). Nos enfrentamos aquí a uno de los principales problemas de la humanidad en nuestros días; en última instancia, lo que puede estar en discusión es la supervivencia del género humano en esta tierra. Ante un problema como éste, todo lo importante depende de nuestra fidelidad, en donde "nuestro" debe necesariamente abarcar algo más grande que la comunidad anabautista, aunque que debe incluirla. Al tratar este asunto de vida o muerte para millones de latinoamericanos, asiáticos y africanos, y el de la salvación eterna de los anabautistas (y otros cristianos), nuestros autores se echan a cuestas el papel de ser profetas y pastores para el pueblo de Dios. Esto es indiscutiblemente lo más importante que sucede en esta serie de ensayos, y algunos autores se ponen el manto del profeta más claramente que otros, pero ninguno de ellos hace de lado tal responsabilidad, que está implícita en el título de la obra colectiva en que han participado.

Con todo, en la discusión confrontamos un punto teórico subordinado, y que es el señalado en el subtítulo. Por la manera en que el subtítulo plantea la cuestión, se tendría la impresión de que se trata de un problema interno, dentro de la perspectiva anabautista. Creo que, a la luz del problema práctico preponderante que el título plantea, ésta es la manera más adecuada y evangélica de plantear el problema teológico. La cuestión, para cualquier tradición cristiana, no es si *hará* teología de la liberación sino, más bien, qué forma específica adoptará esa

reflexión en torno a la lucha por la liberación, dentro de esa tradición. Para los cristianos, difícilmente puede ser un problema real el tomar o no partido con el hombre golpeado en el camino de Jericó. Lo que es un problema teológico real es el discutir cómo podemos servirle mejor en las condiciones particulares de nuestro mundo de hoy, y en la situación que nosotros, como comunidad creyente, ocupamos hoy en ese mundo, y también de qué manera nuestro servicio a ese hombre puede integrarse con las otras actividades que nuestro discipulado nos ha llevado a asumir. Mucho de lo discutido en los ensayos de esta colección cae dentro de esta válida preocupación teológica. Pero a veces nuestros autores caen en otro modo, menos legítimo, de plantear el problema, y que es el tratar de creer que la teología de la liberación es algo externo a la teología anabautista, y que la cuestión es cómo se relacionan entre sí estos dos modos, mutuamente externos, de reflexionar sobre el discipulado. Dado que la respuesta al clamor de los oprimidos es un imperativo del Evangelio, la reflexión en torno a esa respuesta no puede ser externa a ninguna tradición de reflexión que pretenda ser evangélica. Así que, incluso desde nuestra perspectiva fraternal no inmediata a la familia anabautista, rechazamos esto como un modo ilegítimo de plantear el problema.

El siguiente punto que me gustaría discutir con los hermanos anabautistas que han escrito para esta colección, es el relacionado con la naturaleza del *discipulado*, y especialmente de la persecusión que, según nos dijo nuestro Señor, sería parte de esta clase de vida. Mi reacción, en este punto, es la de estudioso bíblico. Jesús nos dijo que, para seguirlo, tendríamos que llevar la cruz. Lo cual nos exige que veamos la cruz y a lo que causó que Jesús fuera ejecutado, y que supuestamente conduce también a sus seguidores al mismo y nada apetecible destino.

Tal vez la mejor manera de abordar este punto sea mirar al Siervo del Señor en el Segundo Isaías. Existe una percepción muy engañosa del Siervo, creada por los estudios bíblicos a nivel crítico, y que ha quedado condensada en el título (moderno, por cierto) "el Siervo Sufriente." Según Isaías 42:1-4 y 49:1-6, el Siervo tiene la misión específica de dar a conocer a las naciones la justicia de Dios. Como resultado del fiel cumplimiento de tal misión, el Siervo tiene que sufrir la persecusión (Is 50:4-9) y, finalmente, ser llevado al matadero por las naciones (Is. 52:13—53:12). De modo que el sufrimiento es consecuencia de la misión del Siervo, y no tiene significado ni valor independiente. El Siervo no es Siervo porque sufre. Más bien, sufre por causa de Su misión de dar a conocer la justicia de Yavé. Los que no tienen interés en el establecimiento de la justicia, siempre perseguirán a quienes la proclaman. Así, pues, la justicia es la clave; y el

sufrimiento no es una virtud del discipulado, sino una consecuencia, sujeta a las condiciones históricas de ser un siervo fiel del Señor de justicia.

El caso de Jesús no es muy diferente. Jesús no realizó Su ministerio con el propósito de morir, como cierta distorsión teológica y exegética quisiera hacernos creer. Su muerte judicial estuvo vinculada a Su ministerio de proclamar el reino de Dios, del mismo modo que el efecto está vinculado a la causa. La cruz deriva su significado, antes que nada, del ministerio dedicado a la predicación y realización, mediante la sanidad, del reino en donde los pobres son bienaventurados y donde los hambrientos son saciados. Es dentro de este contexto como podemos afirmar, con validez, que Dios también mandó a su hijo a morir y que podamos reconocer su muerte "por nosotros." Es también como conseuencia de la misión en un mundo histórico, donde el pecado es una realidad, que el sufrimiento es un aspecto necesario del discipulado.

Algunos de nuestros autores parecen atribuir al sufrimiento, en el curso del discipulado, un valor que lo eleva casi al nivel de virtud, según se entendían las virtudes en la ética medieval o en la teología puritana. En su lucha por la liberación, los pueblos latinoamericanos han experimentado que el sufrimiento impuesto por las autoridades es parte de la lucha. Los cristianos inmersos en la lucha han visto ésta (y creo que con razón) como persecusión por causa de Cristo y de Su reino, y actualmente tienen una lista muy considerable de mártires producidos por esta persecusión. Pero sufrir no es ninguna virtud. Un cristiano no desea el sufrimiento, pero lo aceptará como parte de su misión, en caso de que resulte imposible escapar de él, y luego de haber fallado todas las estrategias de defensa. Tal sufrimiento es visto entonces, según una interpretación que es bíblica en sus orígenes, como un testimonio, como martirio. Por medio del sufrimiento que los enemigos del reino imponen sobre el discípulo, el cristiano o la cristiana sellan su testimonio con sangre. Tal vez sea ésta un área en donde la experiencia de los cristianos latinoamericanos puedan ayudar a los anabautistas a recobrar las raíces bíblicas del discipulado.

Para los anabautistas, como para todos los cristianos, la relativización histórica de la interpretación bíblica, que ha tenido lugar durante los últimos siglos, todavía provoca considerable desaliento. En su contribución, René Padilla plantea el problema de manera muy provechosa. Cito:

> Algo anda mal cuando se pide a la teología esquivar la objetividad en la interpretación bíblica y dejarse guiar por la pretensión marxista de objetividad científica en el análisis socioeconómico. Como obra humana, tal análisis no está exento

de las relatividades de la situación humana más que la interpretación bíblica; tanto la lectura de la Biblia como la lectura de la situación histórica están limitadas por el acondicionamiento social.

Resulta inútil en verdad comparar las reltividades de la interpretación bíblica con las del análisis social. Para el cristiano de cualquier tradición, tanto la interpretación bíblica como el análisis social son esenciales para una vida en pos de Jesucristo. En cada caso tenemos realmente que leer un texto; por un lado, un texto escrito, y por el otro, un texto compuesto de acontecimientos. El hecho de que procuremos efectuar una lectura "científica" de ambos textos es señal de que procuramos ser explícitos y sistemáticos en nuestros criterios para producir conocimiento. De este modo podemos alcanzar la objetividad, que en nuestra situación humanamente relativa no significa un conocimiento supratemporal, sino más bien un conocimiento cuyos criterios son públicamente compartidos, para que no resulten sospechosos de ser una imposición idiosincrática de sentido sobre hechos caóticos. Otros que comparten nuestra postura y nuestros presupuestos metodológicos podrán verificar el conocimiento producido de este modo. Y, a decir verdad, ver el asunto de esta manera es aplicable tanto a las ciencias sociales, marxistas o de otra índole, como a la interpretación bíblica.

Nuestra asimilación inadecuada en el campo teológico de la relatividad histórica de todo conocimiento, conduce a intentos desesperados por poner a la interpretación bíblica al margen de esta regla general. Me parece que algo de esto hay en los ensayos de esta colección. Claro que, como Padilla, podemos desear que el texto mismo, tanto el texto social como el texto bíblico, quede exento de relatividad. Lo que significaría que en la mente de Dios ambos textos tienen un sólo significado, el cual contaría como el significado verdadero. Claro que el problema es que tenemos que vérnoslas con nuestras lecturas humanas del texto, las cuales, partiendo de su ciencia históricamente condicionada, intentarán aproximarse a la verdadera interpretación que, en principio, está más allá del alcance humano. O tal vez prefiramos no dar por hecho que existe una verdad absoluta más allá de nuestras ciencias relativas. Desde el punto de vista de un erudito, cualquiera de las dos posturas es aceptable, siempre y cuando no cometamos el error de atribuir a nuestro conocimiento científico la verdad absoluta que sólo podría ser de Dios.

La importancia de discutir aquí las raíces científicas de nuestro conocimiento radica en asegurarnos de no caer en la maldición del fundamentalismo, sea en nuestra ciencia social o en nuestra teología. El fundamentalismo es el error lógico de atribuir a nuestra

interpretación la autoridad que se aplicaría únicamente al conocimiento que Dios posee de la realidad social o de la Biblia. Para los marxistas, esto normalmente resulta en la imposición de un esquema sobre la historia, y en ajustar los hechos de tal modo que encajen en el esquema, como sucedió con el esquema quíntuple de Stalin, de los pasos necesarios en el desarrollo histórico. En ese caso, lo que pasó fue se impuso el Partido Comunista Chino una alianza desastrosa con el Kuomintang, en la creencia de que China tendría que pasar por una etapa capitalista antes de que llegara a ser socialista. Para los cristianos evangélicos, esto conduce a imponer sobre los oprimidos los esquemas de nuestra interpretación de la Biblia, como si nuestra ciencia tuviera la misma autoridad que el conocimiento de Dios. En términos de las vidas de los cristianos, el resultado puede ser tan desastroso como lo fue la Larga Marcha para los comunistas chinos.

Esto naturalmente nos lleva a hablar del uso de la violencia por parte de los pueblos oprimidos, a fin de alcanzar su liberación. La cuestión resulta especialmente difícil para los anabautistas, debido a su interpretación de los Evangelios y de la vida de discipulado cristiano, que es históricamente pacifista. ¿Pero requiere el corazón absoluto del Evangelio (suponiendo que haya tal cosa) que los cristianos se comprometan a la no violencia? Una pregunta relacionada con la anterior sería, si Jesús mismo se comprometió con tal principio. Y, después de todo, ¿es este principio del todo independiente de los resultados prácticos (en el contexto de nuestra discusión, de los frutos de liberación que podría alcanzr)?

Hay que felicitar a Arnold Snyder por la honradez con que aborda este asunto con el contexto concreto de la lucha nicaragüense en contra de la dominación imperialista. No estaría bien que yo, como cristiano no pacifista que representa una interpretación no pacifista del Evangelio, discutiera con tonalidades bautistas este asunto en mi respuesta a los hermanos anabautistas, que es una respuesta fraternal. De modo que me limitaré a señalar algunas de las alternativas.

No todos los estudiosos bíblicos estarían de acuerdo en decir que Jesús fue, en principio un pacifista. Es verdad que rechazó la lucha armada contra la ocupación romana de su país, lo que podría deberse a que él rechazaba la violencia en cualquiera de sus formas. Pero podría deberse también a que él no consideró que la opresión romana era la más seria opresión que pesaba sobre su pueblo. Aparentemente Jesús creía que el Templo era el centro de la más severa opresión en Palestina, y que la enseñanza farisaica era el medio por el cual la gente piadosa internalizaba tal opresión. Así que la lucha que entabló fue primordialmente ideológica, aunque sí atacó una vez al Templo y, en sus instrucciones finales antes de la crucifixión, aconsejó a sus discípulos que portaran espadas. Esto no quiere decir que la lectura

pacifista de los Evangelios no merezca respeto, sino únicamente que no se debe pensar que sea la única lectura "científica" de los textos.

Los resultados prácticos de la no violencia resultan pertinentes para algunas versiones del pacifismo cristiano, pero para otras no. Las luchas no violentas de Gandhi son realmente impresionantes. Pero también deben verse los resultados más impresionantes de la liberación armada de China bajo el liderazgo del Partido Comunista. Gandhi dejó a la India en las manos de una clase capitalista, que ha seguido enriqueciéndose, mientras la pobreza excesiva y la mala nutrición crónica son todavía el destino faltal de la mayoría en la India. Bajo el liderazgo del Partido Comunista, China ha logrado desterrar prácticamente el hambre en la nación más populosa del mundo. Hay, por supuesto, otro aspecto de la China de los últimos tiempos, y la cuestión no está tan clara. En realidad, esto es lo único que deseaba señalar.

Pero, ¿es el pacifismo una demanda absoluta del Evangelio? Aquí es donde llegamos al meollo del asunto. Si éste fuera el caso, no tendría ninguna trascendencia que probáramos que Jesús no fue pacifista, y menos trascendencia tendría el probar que el pacifismo es una política ineficaz para alcanzar la liberación. Si concluyéramos que sólo la resistencia armada ofrece alguna esperanza de mantener la libertad alcanzada por los nicaragüenses, la cual se ve amenazada por un ejército entrenado y sostenido por la nación más rica de la tierra, entonces una postura pacifista cristiana se ve sujeta a severas sospechas, cuando tal postura la mantienen comunidades que viven dentro de tal nación riquísima. Tal vez la única opción para seguir dando testimonio del Evangelio en tal situación, sería emigrar. Yo sé que los anabautistas a menudo han tenido que inclinarse por tal opción, de modo que no estoy diciéndoles nada nuevo. Mi propia manera de resolver el dilema sería simplemente el tomar la no violencia como recomendación, pero no como un valor absoluto del reino. Pero soy bautista, así que el problema no es mío. Tal vez esta opción no sea una posibilidad para los anabautistas, en cuyo caso los caminos abiertos serían: 1) un cuestionamiento evangélico radical del anabautismo como una forma de fundamentalismo, o 2) el emigrar, a fin de mantener la pureza del testimonio del Evangelio por parte de la comunidad.

Esto nos lleva a la pregunta final y más difícil que toda esta discusión nos plantea, y que es la de la *eclesiología*. Y al igual que en la pregunta anterior, me resulta muy difícil mantener en esta pregunta mi papel de contestatario fraternal. De algún modo, en cada uno de estos ensayos se halla presente el problema fundamental de la *eclesiología*, aunque tal vez se haya desarrollado más en el trabajo de Willard Swartley. La tradición anabautista concibe a la iglesia como un cuerpo de creyentes altamente comprometidos, que no comparte los valores del

mundo. En principio, al mundo se le ve como una esfera extraña, que sólo por medio de la intervención celestial de Cristo podrá ser restaurado a la salud y la salvación. El reino de Dios predicado por Cristo se ve como una realidad que, de tal modo sobrepasa a la historia, que nunca podrá ser una realidad, excepto parcialmente, dentro de la comunidad apartada de creyentes, reunida en la iglesia de Jesucristo.

Como bautista, mi primera reacción es la de discutir la base bíblica de este dualismo iglesia-mundo, y de su carácter estrictamente imperativo. Claro que es verdad que el evangelio de Juan, en particular, puede convertirse en la base de un argumento sólido en pro del modo anabautista de ver este asunto. Pero tal vez ese argumento no sea pertinente para un diálogo inter-anabautista. Tal vez lo mejor sea agradecer a estos teólogos anabautistas el haber tratado con tanta honradez lo que, desde afuera, tiene la apariencia de un problema diabólicamente difícil: ¿cómo podemos, como cristianos, mostrar preocupación por la sobrevivencia de tantos millones de gente que luchan por alcanzar condiciones aceptables de vida en un mundo hostil, y al mismo tiempo mantenernos fieles todavía a los principios de una fe que sólo puede vivirse en una comunidad altamente disciplinada, de personas que se mantienen apartadas del mundo? La considerable dificultad de tal postura es de carácter práctico, y debe resolverse por medio de una estrategía pastoral comunitaria. En algunos de los ensayos se ha tocado el tema, y lo menos que puedo hacer es instar a los autores a no dejarlo de lado.

Hay un punto más que me gustaría tocar, y que no presenta mayores dificultades porque se basa, me parece, en una concepción equivocada. Algunos de nuestros ensayistas piensan que lo que ahora sucede en América Latina podría llevarnos a una nueva sociedad hierocrática, a una forma moderna del establecimiento constantiniano. Si tal fuera el caso, sería motivo de preocupación para toda el ala de la iglesia libre del prostestantismo, incluyendo a los anabautistas. Sin embargo, como alguien que ha estado relacionado con el movimiento popular latinoamericano a través de sus elementos más cristianos, me parece que tal peligro no es real. En el movimiento popular va implícito el compromiso con lo que, en Nicaragua, se denomina *poder popular*. Todo lo que tenga que ver con la gente ordinaria debe resolverse por la gente misma, o por aquéllos a quienes les confieran poder para llevar a cabo su voluntad. Esto se aplica a las esferas econonómicas, políticas, culturales y religiosas. Lo cual suscita tensiones nada pequeñas dentro de una iglesia tan jerárquica como la Iglesia Católica Romana, como pudo verse claramente durante la misa papal en la plaza central de Managua. El papa predicó aquel día en cuanto a la necesidad de obedecer a la jerarquía, a fin de mantener la unidad de la iglesia de

Cristo. Pero la mayoría de los setecientos mil cristianos congregados allí estaban más que nada preocupados por la paz, y centraron su preocupación en las madres de los diecisiete jóvenes sepultados el día anterior, luego de haber sido asesinados por defender a su país y a su revolución. Cuando el papa pasó por alto a las madres, las cuales portaban retratos de sus hijos en la parte delantera de la multitud, comenzó de manera espontánea el coro de *"poder popular"* . Incluso antes de este acontecimiento, el Vaticano ha visto la amenaza principal de los cristianos dentro del movimiento popular como una amenaza a la autoridad jerárquica en la iglesia. Es un error interpretar la diplomacia del Vaticano en América Latina como una actitud guiada principalmente por el temor al marxismo. Más bien, tal actitud se ve guiada por el temor de un gran número de cristianos que creen que la iglesia es el pueblo de Dios, como lo afirmó el Segundo Concilio Vaticano, y en esa luz ven al clero, incluyendo al papa, como siervos de ese pueblo. Esto, me parece, se halla profundamente arraigado en el movimiento popular en América Latina. Mientras éste siga siendo el pundo de vista de ese movimiento, nunca las instituciones eclesiásticas podrán negociar el destino de los creyentes en la base, de modo que nunca podrá surgir un nuevo establecimiento de la iglesia.

Sólo me resta felicitar a los anabautistas aquí representados por darse a la tarea de someter a prueba sus tradiciones más queridas, al encarar el problema de la liberación de los pueblos oprimidos de América Latina y del mundo. ¡Ruego a Dios que los bautistas y otros cristianos sigan su ejemplo!

12

Renovación y re-creación. En respuesta al desafío

RICHARD SHAULL

Siendo extraño al movimiento anabautista y a los últimos acontecimientos dentro del catolicismo romano en la América Latina, pero con gran respeto para ambos movimientos, ya que de ambos he recibido profundas influencias, estoy sumamente agradecido por la invitación que se me ha hecho a contribuir con este artículo para su publicación en este volumen.

Mi relación con los anabautistas se remonta a los cuatro años de mi formación académica que pasé en Elizabethtown College. Mientras viví allí, en el ambiente espiritual y ético de la Iglesia de los Hermanos, esa iglesia contribuyó grandemente a mi orientación religiosa y jugó un papel importante en mis decisiones en cuanto a qué hacer con mi vida. Más recientemente, he ido asumiendo una postura cada vez más crítica en cuanto a lo que acontece en nuestra sociedad, y en cuanto a la dirección que han tomado las políticas actuales, tanto en nuestro país como en el extranjero. Siento que mi fe me ha llevado no sólo a oponerme a tales tendencias, sino a buscar también una comunidad de fe que viva conforme a un conjunto de valores diferentes, y que dé testimonio de un futuro alterno para esta nación y pare el mundo. Esto me ha hecho volverme una vez más a la tradición anabautista, para aprender de ella y nutrirme con ella.

Después de haber pasado más de veinte años en Latinoamérica, como misionero, me doy cuenta de que la renovación que he anhelado ver en ese continente proviene ahora, principalmente, de círculos católico-romanos. La teología de la liberación y las comunidades cristianas de base son parte de ese movimiento, que podría conducir a una nueva Reforma. El hecho de que estos movimientos relacionen el Evangelio, de modo directo y dinámico, con los sufrimientos y la lucha

de los pobres, los cuales constituyen la gran mayoría de la gente del Tercer Mundo, significa que tal vez tengan ellos algo que decirnos a todos nosotros en los años por venir. Por eso, he estado exhortando a los protestantes de este país a tomar más en serio a tales movimientos, y a entablar el diálogo con ellos. Este volumen representa un paso muy importante hacia tal interacción, y tal vez anime a otros a ir por la misma senda.

Desde un principio quisiera dejar en claro mi postura ante la teología de la liberación. Siendo ajeno a ella, lo miro a distancia; me acerco a ella con espíritu crítico, como me acercaría a cualquier otro movimiento teológico, con la intención de valorar sus puntos fuertes y debilidades a la luz del Evangelio, hasta donde yo puedo entenderlo bien. Al mismo tiempo, no puedo evitar el hecho de que esta teología *me* confronta conmigo mismo, y *me* cuestiona. Gracias a su mensaje, me he sentido llevado a leer la Biblia de manera diferente, y a escuchar una voz que nunca antes había escuchado. Mis ojos se han abierto a nuevas dimensiones del mensaje del Evangelio, que hablan del amor de Dios por los pobres y de la proclamación de Cristo en cuanto al advenimiento de un reino en donde los pobres y marginados vivirán una vida nueva y tendrán un lugar especial. Mi relación con Dios se ha enriquecido y transformado, y yo he tenido que escuchar un nuevo llamado a la obediencia. Dicho de otro modo, la teología de la liberación me ha ofrecido un rico don de gracia, y esa realidad ejerce una influencia decisiva en mi estudio crítico de la misma.

HACIA LA RECUPERACION DE NUESTRA PROPIA HERENCIA

Un acontecimiento importante en el cristianismo del siglo XX, lo mismo católico que protestante, es el habernos dado cuenta de que nuestra herencia tiene que ser *redescubierta* de cuando en cuando, a fin de que podamos echar mano de sus riquezas. Como un calvinista que proviene de una comunidad rural conservadora, se me crió en una iglesia que creía tener una rica herencia que debía preservar. Grandes teológos calvinistas de los siglos pasados habían captado las verdades bíblicas fundamentales en cuanto al pecado y la salvación, la vida y la muerte, y las habían articulado en un sistema de doctrina que las generaciones venideras tenían la obligación de observar celosamente.

Y luego mi generación se vio ante la inquietante palabra de los teólogos y eruditos bíblicos neo-ortodoxos. Estos demostraron que, en el proceso mismo que las generaciones anteriores habían seguido para preservar la sana doctrina, se habían perdido importantes elementos del mensaje. La mera repetición, generación tras generación, de las

formulaciones teológicas del calvinismo tradicional redundaba, en realidad, en que cada generación preservaba cada vez menos de éstas. Por otra parte, los teólogos neo-ortodoxos demostraron que, al reelaborar y repensar la teología de la iglesia, en diálogo con una situación nueva, estaban participando en un proceso de redescubrimiento, mediante el cual esa herencia volvía a hablarnos de manera irresistible.

Estoy convencido de que la teología de la liberación nos está llamando a dar un paso más en tal proceso. Estos teólogos nos invitan a redescubrir lo que las Escrituras tienen que decir acerca del amor de Dios por los pobres, del reino de Dios, y de nuestro llamado a practicar la justicia; con ello, nos invitan a abrir nuestros ojos para ver elementos en nuestra herencia teológica, y acontecimientos en nuestra historia, que tal vez hemos perdido.

En los ensayos de la Primera Parte de este volumen hallo indicios alentadores de que los anabautistas están experimentando algo parecido. Ronald Sider destaca los elementos presentes en los escritos de muchos exégetas bíblicos latinoamericanos, útiles para una teología anabautista de la liberación: la acción de Dios para liberar a los pobres y oprimidos; la identificación de Jesús con los pobres y marginados; el Magnificat, con su mensaje de que Dios derriba a los ricos y poderosos; y la afirmación de que "el no atender a los pobres se castiga eternamente." LaVerne Rutschman admite que los teólogos de la liberación "han hecho descubrimientos que en nada difieren de los hechos por los anabautistas radicales del periodo de la Reforma." Willard Swartley nos presenta una lista muy impresionante de los elementos que los dos movimientos tienen en común: la actividad de Dios en el mundo "es esencialmente política, social y revolucionaria." Tanto Rutschman como Swartley protestan contra los males de los órdenes políticos existentes y presentan varias respuestas, que van de la revolución violenta a la no violencia, y ambas siguen un círculo hermenéutico en su estudio de las Escrituras.

Mientras leía yo y reflexionaba sobre estas declaraciones, y otras semejantes, vino a mi mente una vez más el hecho de que los anabautistas realmente han hallado, y preservado, elementos de nuestras tradiciones bíblicas y teológicas, que los protestantes de la corriente principal nunca hemos captado, o que al menos nunca hemos considerado de vital importancia. Por esta razón, cuando se trata de responder al clamor de los pobres y de los perseguidos por su participación en la lucha por la justicia, los anabautistas nos llevan ventaja a algunos de nosotros. Pueden apelar, en su autobiografía social como pueblo, a elementos que, en su mayor parte, no están presentes en muchos otros movimientos cristianos.

Al mismo tiempo, me pregunto hasta qué punto el énfasis presente

en algunos de estos elementos puede ser resultado directo, o indirecto, de la obra y testimonio de los teólogos de la liberación. ¿De casualidad habrán ayudado éstos a los anabautistas a redescubrir su propia herencia? Como extraño que soy, lo único que puedo hacer es suscitar la pregunta, que me parece legítima. No dudo que los anabautistas han recalcado lo que la Biblia tiene que decir acerca del amor de Dios por los pobres, lo mismo que sus implicaciones para nosotros, pero han sido los latinoamericanos los que me han comunicado esto de la manera más contundente. Desde hace mucho tiempo aprendí de los anabautistas algo muy importante en cuanto al discipulado, el llevar la cruz, y la comunidad cristiana; pero la persecución y el martirio de miembros de las comunidades cristianas de base en América Latina han llegado a ser, para mí, el testimonio más apremiante de lo que todo eso puede significar hoy día. Los Hermanos de Elizabethtown College despertaron en mí una profunda preocupación por la paz y la justicia internacional, misma que se ha desarrollado más con el correr de los años, pero los teólogos latinoamericanos de la liberación fueron los que me llevaron a ver lo que esto significa, en términos de las relaciones entre los Estados Unidos y el Tercer Mundo, y de lo que cuesta el discipulado cristiano.

Sider concluye su capítulo con la firme súplica a los menonitas, de que examinen hasta qué punto pueden hallarse en peligro de permitir que los valores materialistas en derredor se conviertan en el factor decisivo de su manera de vivir, y hace un llamado a los líderes menonitas a reexaminar su organización eclesial, para que reflejen "la misma preocupación por los pobres y oprimidos de que habla la Biblia." Comparto esta preocupación, no sólo por los anabautistas sino por todos los cristianos norteamericanos. Creo también que la teología de la liberación puede sernos de gran ayuda en la consecución de estas metas, y que es importante que admitamos este hecho.

HACIA LA RE-CREACION DE NUESTRA HERENCIA

En mi encuentro con la teología de la liberación, algo más me ha sucedido: me he encontrado escuchando un *nuevo* mensaje. Me veo ante dimensiones de la fe y de la vida cristiana, que hasta ahora no había conocido. Por esta razón, me veo obligado a tratar con lo que considero uno de los aspectos más importantes y, al mismo tiempo, más difíciles del Evangelio: el hecho de que éstas son, por su naturaleza misma, no las Buenas Nuevas de ayer sino las *Buenas Nuevas del mañana*.

Una y otra vez, en la historia cristiana, hombres y mujeres en una situación humana desesperada, se han vuelto a la Biblia; y no pocas veces, para su sorpresa, se han visto subyugados por una palabra nueva y apremiante, que les trae vida y esperanza. Tan sorprendentes Buenas

Nuevas se vuelven para ellos, en cada caso, la clave para releer las Escrituras y repensar la fe; una nueva experiencia de Cristo se vuelve la fuente de una nueva vida, y el fundamento de una nueva comunidad. Mediante la presencia y poder el Espíritu Santo, la verdad presente, pero oculta todavía, en una tradición, se convierte en palabra viva, capaz de reinterpretar la vida y el destino humanos. Los que pertenecemos a las tradiciones luterana y reformada, afirmamos que esto fue lo que pasó cuando Lutero descubrió la justificación por la fe. Doy por hecho que el testimonio hasta la muerte, de los anabautistas, es el resultado de una experiencia semejante. En cada uno de estos casos, creo que una nueva dimensión esencial del Evangelio fue descubierta y, a partir de ese momento, puesta al alcance de todos los cristianos.

Sólo las generaciones futuras podrán juzgar si la teología de la liberación representa tal principio hermenéutico, capaz de reinterpretar y enriquecer nuestra fe. Pero sé que una cosa es cierta: para mucha gente en Latinoamérica, y para mí, la teología de la liberación ha hecho precisamente eso. Conforme los pobres, y aquéllos que comparten su lucha y sufrimiento, han llevado ante Jesús su carga de dolor y muerte, y estudiado las Escrituras con sinceridad, han llegado a una comprensión más profunda y renovada del amor de Dios por los pobres, lo mismo que de Su acción liberadora en la historia, en su favor. Han descubierto que la obra salvífica de Dios significa liberación de los oprimidos, el ofrecimiento de vida abundante, tanto material como espiritual, al tiempo que el pecado es vencido y las estructuras sociales son transformadas. Mientras los pobres estudian la Biblia en medio de su dolor y lucha, la palabra de Dios habla a su situación con claridad y poder renovados; al margen del diálogo que tiene lugar en las comunidades de base, entre la historia de la redención en la Biblia y la lucha de los pobres hoy día por su liberación, una nueva manera de hacer teología hace de ésta, una vez más, una aventura emocionante. El Evangelio ha llegado a ser las Buenas Nuevas del mañana; los que responden a él, eligen la senda de un discipulado de alto precio, y contribuyen a su vez con una vida y una existencia apoyadas por la comunidad de fe.

El encuentro entre la teología de la liberación y las comunidades cristianas de base en América Latina, me ha resultado profundamente perturbador. Por lo general, me acerco a otras teorías con confianza, basado en la seguridad de mi propia postura; mediante las categorías que me ofrece mi propio paradigma teológico, las juzgo y concluyo en qué punto las encuentro deficientes. Pero, en este caso, me veo ante una teología que cuestiona mis propias categorías, y que señala elementos del mensaje del Evangelio a los que no he prestado atención; que me desafía a que reexamine yo y repiense toda mi perspectiva teológica para que, al hacerlo, me abra yo a la posibilidad de cambiar. Esta

teología me lanza a una nueva y feroz lucha en torno al significado del Evangelio y de la obediencia cristiana. En última instancia, la cuestión no es si estoy o no de acuerdo con los teólogos de la liberación, o si ellos tienen o no la razón en un punto u otro, sino si yo estoy abierto a la dirección del Espíritu, a fin de llegar a ser más de lo que ahora soy, en y a través de este trance.

Al acercarme a estos ensayos desde tal perspectiva existencial, mis reacciones son un tanto encontradas. Me anima al ver muchos signos de apertura a la interacción crítica, lo cual raramente encuenro en las discusiones sobre teología de la liberación en los círculos académicos de este país. Al mismo tiempo, me perturba la aparente facilidad con que algunos de los colaboradores juzgan a la teología de la liberación, sin que al parecer breguen con el desafío que ésta podría presentar a las categorías mismas que con tanta confianza usan, y sin que exploren la posibilidad de que Dios pueda estar llamándolos a ser transformados en y mediante este encuentro. Puedo tipificar mejor lo que quiero decir, por medio de algunos ejemplos:

1. Es muy fácil seguir hablando del mensaje central de salvación del Evangelio en términos puramente "espirituales", mientras admitimos que, gracias a los teólogos de la liberación, *también* debemos preocuparnos por los problemas sociales. De este modo, podemos hablar de la salvación como siempre lo hemos hecho, mientras agregamos que "Dios también actuó para liberar a los pobres y oprimidos." Podemos insistir en que la gente debe entrar primero en una relación adecuada con Dios, confesando sus pecados y aceptando a Jesucristo como Salvador, y luego preocuparse también por los pobres. O podemos declarar que el pecado de Israel, según los profetas, era la idolatría, pero que Dios destruyó a Israel "no sólo por causa de la idolatría ... sino también debido a la explotación económica y mal trato de los pobres" (Sider).

Me alegra que tales preocupaciones por los pobres se dejan oír tan fuertemente en círculos evangélicos. Pero los teólogos de la liberación están diciendo algo más. Sostienen que toda concepción de la obra salvífica de Dios, que separe lo individual de lo social, y lo espiritual de lo material, va en contra del testimonio bíblico. Dicho de otro modo, la acción *salvífica* de Dios abarca la plenitud de la vida humana en la historia, y se centra específicamente en la liberación de los pobres y oprimidos. Un elemento esencial de nuestra relación con Dios es la participación en la lucha en pro de la justicia de los pobres. A decir verdad, muchos latinoamericanos dan testimonio de una renovada profundidad de su experiencia de Dios, en y a través de su relación con los pobres. Y para los profetas, la explotación económica y el mal trato a los pobres nos da claves importantes para atender lo que realmente es la idolatría. Los teólogos de la liberación podrían no tener

razón en este punto, pero si nuestra autoridad final es la Biblia, más que nuestras propias formulaciones doctrinales, ¿acaso no nos vemos constreñidos a examinar nuestra teología, a la luz del testimonio bíblico y apremiados por las afirmaciones de aquéllos?

2. Es fácil comparar la vida comunitaria de los primeros anabautistas con la de las comunidades cristianas de base en América Latina hoy día, y notar numerosos paralelos, sin que esto nos inquiete mayormente. Como lo señala La Verne Rutschman: "Este concepto comunitario del pueblo de Dios tiene mucho en común con el anabautismo primitivo: una comunidad de creyentes reunidos y disciplinados, que discierne y comparte con otros, que se siente responsable del otro, pero cuyo deseo de servir se extiende a toda persona."

Sin embargo, en las comunidades de base he experimentado algunas cosas extraordinarias, que rara vez he hallado en otras partes: una increíble disposición, por parte de los pobres, a compartir las cosas materiales: una afirmación de los más marginados como seres humanos dignos y responsables; relaciones en comunidad en las que, quienes ministran, contribuyen a que los otros se revistan de poder; y un compromiso con la lucha en pro de la justicia, que a menudo conduce a la persecución, el encarcelamiento, y la muerte. Tal vez las comunidades de base tengan realmente mucho en común con los primeros anabautistas. Pero pudiera ser que la Iglesia de los Pobres en América Latina se halle comprometida en *re-crear*, en una situación histórica nueva, algo de la calidad de vida comunitaria que se hallaba entre los anabautistas del siglo XVI.

3. Como alguien que fue creado en una iglesia calvinista, que recalcaba grandemente la autoridad de la Biblia y el lugar central que debía ocupar en nuestras vidas, tengo en alta estima la preocupación anabautista por esto mismo. Concuerdo con Willard Swartley cuando dice que "debemos mantenernos siempre firmes en nuestro compromiso con el texto bíblico como árbitro final y guía de nuestros días," y quisiera ver, en mi propia iglesia, que se recalcara más la relación directa con la Biblia y menos los sistemas doctrinales abstractos.

Pero me pongo inquieto cuando oigo a anabautistas o presbiterianos afirmar, arrogantemente, que ellos son los únicos que mantienen la centralidad de la Biblia, mientras que los teólogos de la liberación tienden a permitir que el análisis de la situación social "tome precedencia sobre el estudio mismo de las Escrituras" (Swartley); o que la teología anabautista es "inherente anti-ideológica" porque descansa únicamente en la Biblia, en tanto que la teología de la liberación corre el riesgo de caer presa de la ideología marxista, o de otras ideologías.

Me pongo inquieto con esto, porque han sido los teólogos de la liberación los que me han llevado, en los últimos años, a dar mayor

importancia a la Biblia como palabra de Dios, y a escuchar en ella un mensaje que interpreta mi vida y mi mundo de una manera que nunca antes me aconteció. Con frecuencia, cuando he participado en estudios bíblicos con miembros de comunidades cristianas de base, he podido percibir que los pobres que luchan, a menudo tienen una profundidad de percepción en cuanto al sentido de alguna palabra, que no encuentro entre los eruditos bíblicos ni entre los supuestos lectores de la Biblia norteamericanos, no importa con cuanto énfasis recalquen la autoridad bíblica. Los cristianos latinoamericanos que arriesgan su vida en la lucha en pro de la justicia a los pobres, y que mantienen un diálogo vivo entre los relatos bíblicos de liberación y las circunstancias en que ellos mismos se hallan, me han introducido en un "círculo hermenéutico" que me acerca más a la palabra vida de Dios, que la exégesis más tradicional. Y cuando los teólogos de la liberación nos dicen que la Biblia no nos da ninguna categoría prefabricada para entender la realidad social, y que por tanto nuestra fidelidad al mensaje bíblico nos lleva a correr el riesgo de expresarlo en términos contemporáneos, eso simplemente me parece bastante sensato. A decir verdad, eso encaja perfectamente con la decisión divina de hacerse presente en el mundo a través de la encarnación, y con los profetas, que se arriesgaron a expresar el mensaje de Dios para ellos en términos muy concretos y altamente políticos, y esto de manera constante. En otras palabras, no puedo negar la posibilidad de que la teología de la liberación nos esté desafiando, a todos nosotros, para que afirmemos la autoridad de la Biblia y descubramos más de sus riquezas *mediante la exploración de nuevas maneras de leerla y estudiarla.*

Convencido como estoy de que nos mantenemos más fieles a nuestra herencia cuando asumimos los riesgos que acompañan a tal re-creación, me alegran de manera especial los ensayos de este volumen que, en mi opinión, no sólo hacen esto, sino que demuestran la contribución que se puede hacer tanto a la comprensión del Evangelio como al discipulado cristiano.

1. Habiendo vivido en Nicaragua, en estrecho contacto con grupos de cristianos cuya fe y testimonio sacrificial sacudieron mi alma, reaccioné muy positivamente a las reflexiones de Arnold Snyder en cuanto a la no violencia anabautista, en relación con la experiencia de cristianos nicaragüenses. Lo que me impresionó de ese capítulo fue la profunda preocupación del autor por oír lo que el Espíritu Santo podría estar diciendo en y a través de este testimonio de cristianos sufrientes hoy día, por tomar en cuenta su situación histórica concreta, lo mismo que la de los primeros anabautistas, y por establecer un diálogo, mediante el cual los anabautistas y los cristianos nicaragüenses puedan seguir creciendo y ser transformados. De este modo, Snyder puede suscitar la cuestión de la no violencia para los nicara-

güenses, y al mismo tiempo declarar que "debemos dejar la cuestión de los revolucionarios cristianos en las manos de nuestros hermanos y hermanas en Cristo nicaragüenses, con la plegaria de que puedan ellos estudiar las Escrituras con diligencia y honradez, para que reciban el mensaje y el ejemplo de Cristo en relación con la violencia y la reconciliación." Y afina su enfoque sobre la fidelidad a la herencia anabautista por parte de los norteamericanos, al presentarles el hecho de que muchos nicaragüenses han sido llevados, por Jesucristo, a preocuparse apasionadamente por la justicia. Y termina preguntando: "¿Hemos los norteamericanos estudiado también las Escrituras con diligencia con respecto a la exportación de miseria, inanición, armamentos e invasión? ¿Hemos entendido honestamente el sentido y el desafío de la vida y ejemplo de Cristo, ... o hemos sido seducidos por una vida cómoda, de abundancia y conformidad?"

2. El estudio exegético de Juan 8:31-32, de Hugo Zorrilla, es otro ejemplo de esta misma clase de trabajo creativo. El texto mencionado tiene que ver con el tema del discipulado radical, que a través de los siglos ha ocupado un lugar tan preponderante en el testimonio anabautista. A fin de captar la riqueza de su significado, Zorrilla realiza su propio trabajo exegético citando a una amplia gama de estudiosos, entre los que hay unos cuantos latinoamericanos. Zorrilla nunca habla directamente de la teología de la liberación, pero su lenguaje demuestra que se mueve con soltura en ese campo de pensamiento, y lo cita. He aquí alguien que ha escuchado el clamor de los pobres, así como lo que los teólogos de la liberación tienen que decir, y cuyo trabajo erudito contribuye a enriquecer nuestra comprensión del mensaje bíblico y de la tradición a la que pertenecemos.

Mientras leía yo este artículo, varias cosas atrajeron mi atención: El autor observa cuidadosamente las realidades sociales y políticas de la situación en que Jesús, y más tarde la comunidad juanina, se encontraban, especialmente las estructuras de dominación y represión. Su estudio del texto lo lleva a concluir que el mensaje de salvación abarca el todo de la vida, que la pecaminosidad humana tiene una dimensión social y colectiva, y que la práctica mesiánica de Jesús tenía como objetivo la "liberación de los pobres de la tierra." Y afirma Zorrilla que "conocer la verdad no es el resultado de cierto ejercicio académico; ... la verdad responde a la práctica del servicio." Y en línea con este evangelio, el criterio para identificar a un verdadero discípulo es la práctica de la justicia hacia los pobres.

Se podría decir que no hay aquí nada que los anabautistas no hayan estado diciendo todo el tiempo. Pero al releer el capítulo 8 de Juan, guiado por las reflexiones de Zorrilla en torno al mismo, mis ojos se abrieron a elementos de su mensaje, que nunca antes había percibido. En consecuencia, la palabra de Dios penetró en mí con poder renovado.

3. Mi tercer ejemplo no se limita a un estudio específico, como era el caso de los dos anteriores; más bien se refiere a un tema que, de una y otra forma, surge en las páginas de todo este libro. Creo que es un problema punzantemente suscitado por el encuentro serio de cristianos latinoamericanos, pero en ninguna parte he hallado una respuesta al mismo, tan clara ni tan definida, como aquéllas a las que ya he hecho referencia. Pero el problema es candente, y las corrientes profundas de preocupación en este sentido, que han llegado hasta aquí, me hacen pensar que la interacción con los teólogos de la liberación, sobre este punto, ya se ha iniciado y habrá de continuar. Me refiero a la pregunta: ¿Cómo viven el cristianismo individual, y la comunidad de fe congregada, un tesmimonio fiel al reino de Dios *en este momento de la historia*?

Para los anabautistas, ésta es una pregunta apremiante, dada su preocupación por el reino de Dios y por el discipulado radical, que está en abierto contraste con los valores y forma de vida de "este mundo". Pero un movimiento ha surgido ya entre los cristianos latinoamericanos que, esencialmente, muestra la misma preocupación y, sin embargo, declara que Dios nos llama hoy día a responder de manera un tanto diferente.

Para los anabautistas, y para los cristianos latinoamericanos comprometidos con la liberación, la vida cristiana es una vida de servicio sacrificial en favor del prójimo. Pero, para los cristianos latinoamericanos, este prójimo se identifica como la víctima pobre y marginada de un orden político y económico opresor, y *el amor por este prójimo debe conducir a la participación en la lucha política por la liberación*. Los teólogos de la liberación sostendrían que esta responsabilidad se les impone porque el movimiento histórico, de las absolutas estructuras jerárquicas de poder hacia la democracia, concede a todos los ciudadanos de una nación la oportunidad y la responsabilidad de trabajar por la transformación de las estructuras de explotación e injusticia. Insistirían , además, en que esta responsabilidad es consecuencia de la influencia de Jesucristo en la historia. La redención es un proceso histórico. Mientras compartimos la esperanza del advenimiento del reino de Dios, somos llevados a hacer todo cuanto esté de nuestra parte por lograr que los primeros frutos sean accesibles a los pobres, a quienes las Buenas Nuevas de su advenimiento han sido proclamadas desde que Jesús comenzó Su predicación.

Tanto los anabautistas como los cristianos latinoamericanos viven un intenso deseo escatológico por el establecimiento del reino de Dios; ambos movimientos se hallan comprometidos en la creación de una comunidad de discipulado radical, lo cual llega a ser un signo y las primicias de ese reino. Como consecuencia de su fidelidad a esta visión, los primeros anabautistas antes, y los cristianos latinoamericanos

contemporáneos, han sido denunciados como altamente subversivos, y han pagado un precio impresionante en sufrimiento, persecusión y martirio.

Los anabautistas de la Europa del siglo XVI, que vivían su visión del Reino venidero, vieron a la Iglesia de la cristiandad establecida como la encarnación del mal: poseía una tercera parte de las tierras europeas; su estructura jerárquica de dominio social y político se hallaba reforzada por su estrecha alianza con el poder imperial, mientras confería al mismo tiempo la sanción divina a tal poder; su estructura jerárquica, mediante el sistema sacramental mediaval, reclamaba el control de la vida y el destino eterno de todos los cristianos. En este contexto, las comunidades anabautistas — que practicaban el bautismo *verdadero*, que vivían en estrecha relación con los campesinos y articulaban su descontento, que leían y obedecían a la Biblia mientras reestructuraban radicalmente las relaciones humanas en sus disciplinadas congregaciones —fueron vistas, por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, como elementos altamente subversivos que debían ser eliminados a cualquier precio.

Es fácil para los descendientes de tan peligrosos hombres y mujeres responder a lo que hoy sucede, a partir de ese mismo marco de referencia, y afirmar que se mantienen fieles a su herencia por sostener el testimonio de la separación entre iglesia y estado. Pero los teólogos de la liberación y el testimonio de las comunidades cristianas de base sugieren otra posibilidad: la de que esta nueva Iglesia de los pobres pudiera representar una expresión auténtica, en nuestro mundo de hoy, de esa misma visión y de ese mismo compromiso.

Para los teólogos de la liberación, la estructura real de opresión en nuestros días ya no es la iglesia de la era constantiniana, sino el sistema de dominio y explotación social, económica, y política que existe en América, lo mismo en el norte que en el sur. Habiendo compartido los sufrimientos de las pobres víctimas de este sistema, y habiendo leído la Biblia con ellos, han oído el llamado de Dios a un discipulado radical. Y conforme las comunidades de base llegan a ser el nuevo centro de una vida espiritual rica y basada en la Biblia, y crean una calidad de vida nueva —donde los pobres comparten casi todo entre sí y aprenden a afirmar su valor y a otorgarse poder entre sí—, las comunidades cristianas son vistas, una vez más, como fuerzas altamente subversivas, que deben ser eliminadas a cualquier precio.

Cuando visité los campos de refugiados en El Salvador, y hablé con las ancianas sobrevivientes de la violencia militar y paramilitar en sus comunidades, una tras otra me contaban la misma historia: sus esposos, hijos e hijas, habían sido asesinados por causa de su fe cristiana, y por su papel en la formación de una nueva comunidad de fe. Habían participado en los esfuerzos por reunir a pequeños grupos de campesi-

nos y proletarios, para leer la Biblia y hablar de su mensaje, compartir sus sufrimientos y luchas, y formar pequeñas cooperativas, a fin de trabajar juntos y librar a sus familias del hambre, y establecer una nueva base económica de subsistencia. Por esto, miles de ellos habían sido asesinados, y cientos de miles se habían visto obligados a abandonar sus hogares y andar errantes, como refugiados, sobre la faz de la tierra.

Mientras leía yo los ensayos en este volumen, y mi propia memoria histórica era una vez más acicateada por el testimonio de los primeros anabautistas, venían a mi mente los sencillos relatos de El Salvador y de otras partes, y yo me preguntaba: ¿Será posible que el Espíritu Santo esté actuando en estas comunidades, re-creando la calidad de vida y el costoso discipulado que tanto he admirado en los primeros anabautistas? Pues yo veo aquí la misma e intensa pasión cristiana para la justicia social, el mismo movimiento hacia los pobres, motivado por la Biblia; la misma disposición a responder a la fundamental insatisfacción social y económica, el mismo compromiso de vivir una vida de discipulado radical, y la misma fidelidad hasta la muerte, que he reconocido como el gran don del anabautismo a la iglesia mundial. Si esto es verdad, entonces un mayor contacto e interacción entre los anabautistas y los cristianos latinoamericanos podrían conducir no sólo a nuevos desarrollos en la solidaridad ecuménica, sino también a desafiar, a quienes poseen tan rica herencia, a embarcarse en nuevas aventuras de re-creación.

CONDICIONES PARA UNA INTERACCION CRITICA FRUCTIFERA

El hecho de que los teólogos de la liberación nos presenten un nuevo principio hermenéutico, que conduce a una relectura de la Biblia y a una reinterpretación de la fe, significa que su pensamiento se verá sujeto a vigorosa crítica. ¿Pero, qué tipo de crítica tendrá verdadero valor para ellos y para nosotros? Dadas las limitaciones de espacio, deseo hacer sólo dos breves comentarios:

1. La crítica constructiva sólo puede tener lugar cuando cada una de las personas involucradas hace un esfuerzo serio por compenetrarse y entender con simpatía lo que el otro dice. Cuando en nuestro debate con los teólogos de la liberación no hacemos esto, hacemos de lado su desafío con bastante ligereza, con lo que distorsionamos lo que ellos dicen y perdemos la oportunidad de que ellos nos escuchen.

Puedo ilustrar mejor lo que quiero decir, refiriéndome a varias afirmaciones hechas por René Padilla:

Padilla da a entender que, para los teólogos de la liberación, “la

pertinencia política es el único criterio para la verificación de la teología"; que son incapaces de evaluar la praxis sobre la base de una norma que no sea la praxis misma; en consecuencia, tiene que preguntarse: "¿Significa eso que la revelación bíblica no tiene nada que ofrecer, en términos de criterios para someter a prueba nuestra praxis histórica"?

Tengo la sospecha de que lo que Padilla realmente busca es garantizar un "contenido cognoscitivo" de fe, "fuera de la praxis misma", claramente definido e incuestionado. Lo que los teólogos de la liberación proponen es una fe basada en la Biblia, que sea igualmente apremiante, pero que se base en algo totalmente distinto a las afirmaciones teológicas a las que se concede un valor absoluto. En vez de bregar con tal desafío, Padilla lanza acusaciones que simplemente no tienen fundamento:

> No es por accidente que la teología de la liberación resulta extremadamente inadecuada cuando se trata de preguntas que no tienen relación inmediata con la política, o que apuntan a lo suprahistórico y a las dimensiones personales del Evangelio. No tiene nada que decir, por ejemplo, respecto a la cuestión del sentido último de la vida de una persona.

Lo que los teólogos de la liberación han hecho es cuestionar una concepción de la obra redentora de Dios, que abre una brecha entre la salvación como algo que tiene que ver con "el destino último del individuo", y la participación en la lucha histórica por la liberación. Lejos de hacer frente a las implicaciones de tal cuestionamiento, Padilla lo quita de en medio mediante afirmaciones que caricaturizan a las nuevas comunidades que surgen en América Latina. Por supuesto, algunos cristianos comprometidos con las intensas luchas políticas en pro de la liberación van a ser arrastrados por esa experiencia, y no darán la atención suficiente a otras dimensiones de la vida cristiana. En ese aspecto, no son diferentes a los cristianos de otros tiempos y lugares, que han sido arrastrados por la emoción de haber descubierto algo apremiante en el Evangelio. Pero lo que Padilla tiene que decir en este caso, simplemente no es verdad en cuanto al movimiento, tal como yo lo conozco; es más, quien lo crea, no necesita encarar la posibilidad de que es precisamente esta concepción del Evangelio lo que está produciendo una nueva espiritualidad, y dando significado a la vida personal de muchos.

Padilla quiere una teología "que lea la Biblia en sus propios términos y que rehúse meterla en una camisa de fuerza ideológica," que es lo que él ve que hace la teología de la liberación por su dependencia de las categorías marxistas para el análisis social. Sider lo expresa en términos más drásticos: "Los menonitas desean preguntar si los teólogos de la liberación están dispuestos a que sea la Biblia, más que

Carlos Marx, la que dé la definición final respecto a la actitud cristiana más adecuada hacia los oprimidos."

Una vez más, estos críticos están tocando un problema fundamental. A mí también me preocupan los riesgos que implica todo intento por expresar el sentido de la fe en términos contemporáneos, y he cuestionado y seguiré cuestionando todo presupuesto en cuanto a la objetividad de las ciencias sociales, en general, o del análisis social marxista, en particular. Pero no puedo ganarme el derecho a ser escuchado por los teólogos de la liberación en relación con este problema, si los acuso de estar metidos en una camisa de fuerza ideológica. La fuerza de la teología de la liberación radica en el hecho de que ha sido la Biblia, más que el marxismo, la que ha suscitado una preocupación profundamente cristiana por el sufrimiento de los oprimidos, y una respuesta al mismo. Además, la auténtica interacción crítica con los teólogos de la liberación, sobre este punto, sólo será provechosa si nos percatamos de que preservar el lenguaje bíblico no garantiza que nuestro pensamiento sea menos ideológico que el de ellos, y sólo si tomamos en serio su desafío a que relacionemos la palabra de Dios con las realidades sociales, económicas y políticas concretas, es decir, con las estructuras dominantes y opresoras bajo las que vivimos.

2. He encontrado que aprecio de manera muy especial la crítica que no sólo toma en serio lo que trato de hacer, sino que me obliga a ir más allá de donde ahora estoy. Esta, me parece, habrá de ser la prueba verdadera de nuestra futura relación con los teólogos de la liberación.

Por ejemplo: los teólogos de la liberación sostienen que la teología europea, antigua y moderna, es metafísica más que histórica, como en el Antiguo y Nuevo Testamento; usa un tipo de conceptualización racional, que es más deductiva que dialogística, y que es elitista y parte de todo un sistema de dominación. Pero, si aceptamos este juicio y nos involucramos en un diálogo teológico entre el relato bíblico y los relatos de los pueblos oprimidos que luchan hoy día, tal vez pronto descubramos que se nos está desafiando a suscitar más preguntas críticas, tanto para nosotros como para los teólogos de la liberación, en cuanto al tipo de razonamiento que ellos y nosotros usamos. Cuando tomo parte en grupos de estudio bíblico con hispanos pobres, me doy cuenta de que ellos poseen una historia y una cultura, un lenguaje y una manera de pensar acerca de las cosas, y que todo esto es radicalmente distinto a lo que ha producido nuestro discurso teológico tradicional y contemporáneo, católico y protestante. Y cuando trato de entablar la reflexión teológica con mujeres que están desarrollando su propia manera de pensar, más orgánica e intuitiva, me doy cuenta de que la teología de la liberación apenas si ha empezado a vérselas con el hecho de que todavía ella es, en gran medida, parte del sistema opresor

masculino.

Varios de los colaboradores de este volumen han criticado a los teólogos de la liberación por ser demasiado ideológicos, y han recalcado la necesidad de apegarse más al lenguaje bíblico, y de permanecer más fieles a una perspectiva bíblica respecto de los problemas sociales y políticos. Tal vez tengan razón, pero deben demostrar que la tienen tratando las realidades sociales y políticas de nuestra sociedad con la misma seriedad, concreción y pasión mostradas por los latinoamericanos. En mi opinión, esto significa que, quienes hacen tales afirmaciones, serán escuchados sólo en la medida en que más cristianos hagan suyas las luchas por la liberación en su propio país, del mismo modo que los latinoamericanos lo han hecho en los suyos, y desarrollen sus propias categorías de análisis social, y demuestren cómo su estudio de la Biblia puede orientarlos y sostenerlos en medio de su praxis. Según esta participación y reflexión teológica se vaya desarrollando más entre las comunidades de negros y de hispanos, de cristianos comprometidos con la lucha en pro de la paz y de una nueva política norteamericana hacia los países del Tercer Mundo, y entre las mujeres que exploran las posibilidades de un nuevo mundo de vida para ellas mismas y para sus hermanas, los cristianos de Norte y Sud América podrán desafiarse unos a otros, mientras escuchan y viven las Buenas Nuevas del mañana, y contribuyen a un renacimiento de la esperanza.

13

Orientación a mitad del rio: una respuesta a las respuestas

JOHN H. YODER

Los textos ante nuestros ojos demuestran tanto la promesa como los límites del género de acercamiento ecuménico que representan. Como ya lo indicaba el subtítulo de la colección, se está examinando una teología específica desde una perspectiva específica. No queda claro cómo puede pensarse que difieran una teología y una perspectiva, ni tampoco parece importar. En todo caso, hay dos conjuntos distintos de pensamiento, que son nombrados, yuxtapuestos, comparados y contrastados. Y esto se hace con un alto nivel de justicia y capacidad, como lo certifican los tres contestatarios.

Las deficiencias del proceso y de la colección no se deben al carácter obtuso o superficial de nadie, mucho menos a la distorsión de los hechos ni a la caricaturización. Tenemos ante nosotros una muestra del etos dialogístico en su mejor expresión, que llega todo lo lejos que puede en mutua interlocución, comparación y aclaración. ¿Cuáles son, entonces, los límites de este lenguaje particular?

La entronización denominacional es un límite evidente. Desde que Pablo reprendió a los corintios por pregonar una identidad digna en nombre del maestro preferido, la tentación de hacer lo mismo nos acecha. Aunque Padilla comienza diciendo que no hay tal cosa como teología de la liberación, y aunque Míguez Bonino admite que hay amplias variaciones, al decir que lo expuesto en los ensayos es justo "hasta donde tiene relación con América Latina," el diálogo en su conjunto (o dicho con mayor precisión, la información acerca de una situación dialogística) sigue atribuyendo a la teología de la liberación un grado de homogeneidad que no posee. Shaull reprende a Padilla por no haber descrito las comunidades de base que Shaull conoce, cuando Padilla no pretendía en absoluto describirlas; lo que hizo fue citar los

escritos de Assmann y Miranda, los cuales no tuvieron la intención de hablar de las comunidades de base en sus escritos.

Una dimensión de tal entronización es la dificultad que ésta crea para manejar el cambio y el crecimiento. Como ya lo hemos señalado, Shaull da por hecho la identificación de la teología de la liberación con las comunidades de base con las que ha estado relacionado. Pero la confluencia de estos movimientos se remonta únicamente a Puebla. Antes de eso, en Medellín, los dos movimientos representaban cuerpos de literatura separados, pensadores separados, corrientes intitucionales separadas, y fuentes separadas.

El movimiento de las comunidades de base (iniciado principalmente en Brasil), y la gran expansión por todo Centroamérica del ministerio de catequistas laicos *(delegados de la palabra)*, se han originado bajo el ímpetu del pensamiento creativo en la teología pastoral (lo que en los Estados Unidos se llamaría "estrategia misionera nacional" o "educación cristiana"). Se moviá en círculos muy distintos a los primeros escritos en "teología de la liberación," incluso cuando los escritores "liberacionistas" mismos estaban pastoralmente activos. La cualidad no sacerdotal, no episcopal y, por así decirlo, criptoprotestante, de ambas innovaciones a principios de los años '70, no ha sido analizada adecuadamente. Su confluencia en Puebla representa un movimiento providencial, más allá de lo que los pensadores de cualquiera de los dos grupos hubiera podido anticipar, y que la mayoría de los observadores aún no ha celebrado como se debiera.

La limitación (la llamo límite, no debilidad) de exagerar la homogeneidad del pensamiento liberacionista se ha suscitado en esta colección, precisamente por la intención de los interlocutores anabautistas de ser justos. Estos no señalan los debates internos ni la agenda abierta en el seno del pensamiento liberacionista, y los protagonistas de los distintos puntos de vista sobre tales cuestiones no están presente en el debate. Nuestros textos recogen las afirmaciones principales y más ampliamente compartidas, y dejan las cuestiones de "Sí, pero entonces, ¿qué pasa con ...?" para otros escenarios.

La cuestión de "Sí, pero entonces, ¿qué pasa con ... ?" tiene aplicación no sólo en el contexto de América Latina, sino también más allá de este continente. La parcialidad de Dios en favor de la víctima no es menos clara en Asia o Africa. Todo nuestro interés por hacer una reflexión teológica próxima al contexto no nos libera de la necesidadd de que ésta sea al mismo tiempo global. La agenda de la liberación, especialmente cuando se le yuxtapone con la de la reestructuración radical de estados nación (como casi siempre sucede en el debate contemporáneo, pero que no siempre ha sucedido en la historia ni necesita ser siempre así en lógica), podría verse enormemente

enriquecida, y algunas veces corregida, si se la refiriera a los muy diferentes contextos en que la parcialidad por los pobres se ha encarnado por todo el resto del mundo, incluso el resto del Tercer Mundo.

La entronización tiende también a disminuir el potencial interno de un movimiento o de un estudio para su enriquecimiento y crítica. En esta colección no hay ninguna referencia a la muy importante corriente paralela entre los pensadores liberacionistas protestantes de la parte baja de Sud América, notablemente Rubem Alves y Miguel Brun, que sobre bases bíblicas y pragmáticas cuestionan el predominio de las imágenes del Exodo sobre las de la Diáspora. No se nos informa de los movimientos autóctonos no violentos (Helder Cámara, Hiber Conteris, Adolfo Pérez Esquivel y su *Servicio, Paz y Justicia*), con lo que se perpetúa la idea, equívoca, de que sólo los anabautistas tienen dudas en cuanto a la capacidad de matar para liberar. No se nos informa acerca de la prehistoria de la conversión ecuménica en cuanto al fenómeno de la revolución en la perspectiva de la fe, donde la mayoría de los argumentos descubiertos por los católicos en los años 70 habían sido agotados por los protestantes dos decenios antes. Cada una de estas dimensiones de variedad podría haber provechosamente modificado la modalidad bipolar, impuesta sobre esta colección por la forma en que se ordenó.

De manera semejante, pero distinta, no hay tal cosa como "anabautismo". Como lo hace notar Rutschman, hasta el uso del término, como autodesignación, escasamente llega a los cien años. Antes de eso, había sido un término peyorativo que usaba la corriente principal del protestantismo, mientras que los menonitas, los Hermanos, los bautistas, y los Discípulos, se rehusaban a reconocerlo, sobre la congruente base de que lo que habían practicado sus fundadores no era un rebautismo. Apenas en este siglo (algunos) menonitas han aceptado el término, como parte de la "mayoría de edad" de una secta establecida, que adquiere respetabilidad en la escena intereclesial al convenir con las iglesias predominantes (a) cuál es su nombre, (b) la normatividad de los precursores del siglo 16 para definir la identidad denominacional en el presente, (c) la justificación de la denominación misma sobre la base de que sirve de vehículo a una identidad particular, (d) que la manera de definir a un grupo minoritario es centrarse en las razones para su diferenciación de la corriente predominante; y (e) que los matices y la textura de las experiencias en el ínterin de cuatro siglos (la etnicidad menonita, su cocina, sus patrones migratorios y sus modos de aculturación) sean diluidos en favor del "tipo más auténtico" y "más original." Los intérpretes del anabautismo en esta colección siguen, por lo general, a J. Horsch y H. S. Bender, dando por hecho que tal enfoque sea utilizable, y poniendo al día algunos datos y matices. Yo no lo haría.

En el siglo XVI (tal y como nuestros textos lo admiten de manera un tanto más adecuada) no había tal cosa como un anabautismo unívoco. La "clase" de anabautismo que se destila de aquellos acontecimientos (ya sea el uso peyorativo que le daban Zwinglio y Bullinger, el apologético de Horsch y Bender, el de amistosa diferenciación de grupo, de Tom Sine y Franklin Littell, el autocrítico de Walter Klaassen y *Concern*, o el ecuménico de Donald Durnbaugh que aquí usan Rutschman y Snyder) es el producto de un encuentro moderno específico. *Cualquier* selección que se haga de características del siglo XVI, ya sea para defenderlas o para avergonzarse de ellas, no le hará justicia al hecho de que la sustancia de la identidad menonita en los Estados Unidos, o en Sud América, se ha derivado mayormente de la corriente principal del protestantismo y del pietismo, y no de alguna de las raíces de la Reforma. Los libros que los menonitas estudiamos, los himnos que cantamos, las experiencias y el estilo de vida hacia las que apuntan nuestras predicaciones y nuestra educación, se parecen más a Wesley o Moody que a Sattler o Menno.

Si los menonitas de 1988 somos quietistas y dualistas, eso se debe, no a Schleitheim (cuyo texto era desconocido entre nosotros hasta la década 1920) sino al Movimiento de Santidad, de donde tomamos el rechazo a la corbata y al anillo de bodas, y al campbellismo, de donde tomamos el rechazo a los instrumentos musicales.

Si no somos lo suficientemente críticos de las injusticias de los sistemas específicos bajo los cuales vivimos, no se debe tanto a que hayamos estado siguiendo fielmente el dualismo sattleriano, sino a que hemos asimilado las convicciones pro-establecimiento de nuestros anfitriones reformados en los Países Bajos, o luteranos en Hamburgo y Danzig, o de nuestros vecinos metodistas, bautistas y de la Iglesia Unida, a lo largo de la frontera norteamericana. El debate se da entre las distintas corrientes del protestantismo predominante, no entre el anabautismo y cualquier otro interlocutor con el que antes hubiera estado conversando. El diálogo con la liberación no gana nada trayendo a colación el bochorno de la confusión de identidad intramenonita, como si se tratara de un elemento valioso para el diálogo ecuménico.

Al entronizar cada "teología" o "perspectiva" que se yuxtapone a otra, no sólo se hace más difícil dialogar sino que, además, tras las imágenes de grupos o posturas hay definiciones habituales de cuáles son los axiomas subyacentes, los cuales son igualmente rígidos. Aun cuando todos los autores quieren sobreponerse a los patrones occidentales de la lógica abstracta, no cesan de analizar sus diferencias en términos de los axiomas tradicionales. Míguez Bonino cita en sucesión rápida la creación, el señorío de Cristo, la obra del Espíritu Santo en el mundo, y la unidad de ambas manos de Dios, como si todos estos temas generales contaran en un lado de un debate clásico.

Cada uno de estos temas ameritaría una definición cuidadosa, seguida de una serie de pruebas para ver dónde encajan en el debate, y qué validación pueden reclamar por parte de las Escrituras, o del contexto de nuestra lucha presente. En todo caso, su uso es parte de un modo occidental y clásico de hacer teología, y no un método nuevo ni un escape de los estereotipos históricos.

Inicié el análisis de manera apofática al decir que no hay tal cosa como una "teología de la liberación" normativa y coherente, ni tampoco una "identidad anabautista" coherente y normativa. Por eso resulta engañosa la "entronización". Podríamos darle vuelta al telescopio para ver la contraparte igualmente cierta. Cada "teología" o "perspectiva" es mucho más amplia de lo que aquí se ha presentado. La "teología de la liberación" es todo un mundo. En ella se dan opciones airadas y amables, ideología doctrinaria y distanciamiento autocrítico; hay posturas más o menos responsables ante las Escrituras, o ante la jerarquía eclesiástica; hay "evangélicos" y "liberales". De igual modo, la subcultura de esas comunidades de la iglesia libre que se conocen como anabautistas es todo un mundo. Tiene a sus fundamentalistas de ghetto y a sus conformistas urbanos, a sus comunitarios y a sus Muppies, sus criptocatólicos y criptocalvinistas, sus liberales de altos vuelos intelectuales, sus carismáticos abiertos y sus etnicistas románticos. Más que chocar, estos dos "mundos en sí mismos", como sistemas, se traslapan. A diferencia de la mayoría de otros sistemas teológicos y eclesiásticos derivados históricamente, y a diferencia de la mayoría de los principales sistemas macropolíticos, estos dos mundos concuerdan más de lo que difieren. Los artículos del simposio no niegan esto, pero le prestan menos atención que a las diferencias.

Las dos "perspectivas" o "teologías" comparten a sus principales adversarios, tanto en el mundo (guerra, opresión, imperio) como en la iglesia (ritualismo, sacerdotismo, espiritualismo); por lo tanto, debieran estar cómodamente aliados, si acaso fueran a situarse en todo el escenario teológico ecuménico, y si su actividad real en tal escenario fuera a corresponder a sus afirmaciones definitorias de lo que ellos sostienen.

En ausencia de los adversarios y de las respectivas comunidades a las que anabautistas y liberacionistas pertenecen, y para las cuales escriben, la tendencia ejemplificada por esta colección ante nosotros es la de exagerar las diferencias que menos importarán, y la de restar importancia a los puntos en común, que en este contexto apenas si parecen dignos de mención.

Los anabautistas se sienten obligados a hablar de un rigor contracultural, que los menonitas no han conocido durante siglos; los contestatarios se asegurarán de apegarse aunque sea un poco a los temas predominantes (centrándose en la noción de una ética social

basada en la creación o en la legitimidad de la violencia nacional), mismos que la mayor parte del tiempo critican.

Tal predilección por desmenuzar las diferencias restantes entre posiciones mayormente paralelas es el papel normal de historiadores y ecumenistas. En este sentido, la presente colección es parte del juego académico, y no del discipulado o de la liberación, a la que la "perspectiva" o "teología" misma daría prioridad.

Dos de los temas principales aún debatidos, y que estos ensayos recogen, a saber, cómo debiera expresarse la distinción de la iglesia con respecto al mundo, y si la violencia (ya por costumbre no definida) puede (o, si Jesús es Señor, debiera) liberar, en mi opinión parecen no haber avanzado después de este intercambio. Ni el compromiso de los anabautistas con la justicia (también por costumbre apenas definida), ni el compromiso de todas las partes que han participado en el diálogo a teologizar a partir del contexto, parecen haber cambiado la conversación en aquellos puntos en que las partes todavía sienten que debieran diferir. Es mi opinión que en ambos temas podemos hacer un mejor papel; pero, en caso de poder hacerlo, probablemente será poniendo en duda las formulaciones clásicas, y no aceptándolas ni remoliéndolas.

Hay un punto en que los tres contestatarios concuerdan, y es en restar importancia al peligro de un nuevo constantinismo, que varios anabautistas creyeron discernir en la literatura liberacionista. Pixley dice que esto no puede suceder porque el *poder popular* lo impedirá; Míguez Bonino, que el mundo no lo permitirá; Shaull (si lo he entendido bien), que la tentación de poder del estado es menos perversa si la iglesia no está detrás pero los pobres sí. Tales reafirmaciones, en mi opinión, se contradicen entre sí y son poco realistas en cuanto al poder del pecado y la naturaleza de los principados y potestades, ya sea que tal realismo se articule dentro de un marco de referencia marxista, bíblico, o histórico.

No se debe culpar a los contestatarios por subestimar así el peso de la cuestión constantiniana. Después de todo, no es su lenguaje. Por lo menos a partir de Waldo, éste ha sido el modo de hablar particular de los reformadores radicales, y designa las amenazas a un etos evangélico, con más raigambre que lo que nuestros contestatarios nos aseguran que no sucederá. El ajuste constantiniano significa un cambio en la eclesiología y escatología cristianas,[1] y el cambio correspondiente en la metaética.[2] Las distintas reafirmaciones por parte de los contestatarios no están al nivel de esta concepción del problema.

Si fuéramos a aprovechar al máximo la flexibilidad más que la polarización, notaríamos en la literatura ante nosotros que: 1) los textos menos aceptables a los contestatarios fueron los de Sider y Padilla, quienes al mismo tiempo son los menos específicamente "anabautis-

tas" y los más generalmente "evangélicos"; 2) el texto de Zorrilla y el mío propio se escribieron sin la intención de ser tipológicamente "anabautistas", y simplemente investigaron críticamente un segmento finito del registro bíblico. En ambos estudios se hallaban implícitas la referencia a la *práxis* en el mundo contemporáneo de opresión, y la lealtad denominacional de ambos escritores; el haber hecho conscientemente explícitas tales referencias no habría mejorado sus escritos.

Si vamos a intentar poner en duda las formulaciones tradicionales, notaremos que ni la "separación" ni la "responsabilidad" han quedado aclaradas, ni en lo que afirman ni en lo que niegan. Algunos identifican la responsabilidad con un compromiso formal a un modo de razonar consecuencialista, con lo cual los costos y beneficios pueden cuantificarse, y la acción correcta validarse, mediante un cálculo de utilidades. Sólo cuando se parte de tal presupuesto (y que tácitamente se ha hecho, por lo general) puede parecer que se desprende claramente la evidencia de que, como a menudo ocurre en el diálogo en torno a la violencia política, todo lo que hace falta para justificar el asesinato en una de las partes, es la preponderancia de culpa o de amenaza en la otra parte.[3] Al fin de cuentas, hay una larga historia de filosofía y de teología moral, que cuestiona la reducción consecuencialista.[4] Si los que dicen que la violencia no es el punto moral en discusión, y lo que decide su uso son los propósitos por los cuales se recurre a ésta, hubieran demostrado su familiaridad con tal legado clásico, su postura sería, por lo menos, digna de un diálogo serio; pero, en general, se apela a la "necesidad" y a la "eficacia" con tanta ligereza, que tales afirmaciones quedan negadas. Tal manera de razonar resulta autoevidente sólo en la posición de dominio que presuponen las tradiciones establecidas.

De modo que hemos tropezado con la relación que hay entre los dos argumentos compartidos por los contestatarios: la subestimación del peligro de constantinismo, y la retención de las clásicas ideas confesionales de "separatismo" y "violencia necesaria." Y así como el consecuencialismo es un reflejo contantiniano en la ética, así también el reproche de separatismo es un reflejo constantiniano en la eclesiología. Algunas iglesias libres han sido separatistas, especialmente cuando (como en Schleitheim) el gobierno cristiano establecido comenzó a matarlas. Pero ésa no era su primera alternativa. ¿Acaso el matar a los disidentes no es un crimen peor contra la unidad cristiana que el formar congregaciones voluntarias? ¿Y acaso no es cualquier iglesia estatal, por definición, provincial? ¿Y no es el clasificar a ciertos segmentos de la sociedad como merecedores de la muerte una negación de la unidad del pueblo de Dios como un don de gracia, o su reducción a un grupo con intereses comunes, simplemente porque se encuentran del lado contrario en la cuestión de la justicia? Cuando se estudia a los movimientos de reforma radical

a través de todo el espectro histórico, en vez de centrarse en los puntos más traumáticos del cisma, se ve que éstos han sido, proporcionalmente, los primeros en aportar a la creación de nuevas formas de ministerio cristiano, misión y unidad, por encima de las iglesias predominantes.

Si hemos de llegar más allá de las tradicionales formulaciones diametralmente opuestas, tal vez podamos, además, leer la historia cristiana de manera más amplia y creativa. Entre Jesús y nosotros estaría toda la gama de relatos liberacionistas y de renovaciones eclesiales, desde los *pauperes Christi* y los valdenses hasta los Chelcicky, los Amigos, los Hermanos del Río, los campbellianos, los pentecostales... Haber escogido sólo a los anabautistas para representar a la tradición anti-establecimiento no es más que el resultado de suponer que la reforma normativa, en torno a la cual todos debemos orientarnos, tuvo lugar en el siglo XVI.

Más allá de la exégesis ante nosotros, tendríamos las contribuciones de aquellas corrientes bíblicas a las que hemos prestado menor atención. Gutiérrez lee Exodo, los Profetas y Romanos; Miranda lee Juan, y así por el estilo. No es posible negar la sospecha, al menos no fácilmente, de una eiségesis tendenciosa por razones ideológicas. Es posible negarla, pero al precio de otro tipo de disciplina. Podría aprenderse más si se observara deliberadamente la guerra santa a partir de Moisés y hasta Saúl, y sus transformaciones a partir de entonces, hasta la evolución y abandono final de los estados reales, en Sabiduría, los Salmos y los relatos posexílicos. En el Nuevo Testamento se tendría la substancia narrativa de los Sinópticos, la sociología de las epístolas generales, y la visión del Apocalipsis. Cada uno de estos escritos contribuiría algo más al diálogo espiral que ininterrumpidamente une al contexto moderno con las Escrituras de antaño.

Cada uno de estos esfuerzos por trascender a la dicotomía tradicional podría contribuir a que nuestra mente deje de estar controlada por la idea de que la polarización de tipos puros es la vía del progreso ecuménico. Los que así polarizan creen haber realizado su tarea una vez que han demostrado que los antiguos problemas del “separatismo” y “responsabilidad” todavía están allí. Un método más creativo, y más ecuménico, sería el de cuestionar tal manera de razonar, sospechosa por su simplismo, en vez de aceptar su dilema y optar por una de sus alternativas. Estos otros ángulos, listos ya a volver a nosotros mediante una inducción bíblica más amplia, pueden contribuir a ese fin.

Apendice:

El utilitarismo en la teoría ética aceptada

El intercambio documental que antecede conlleva un diálogo entre la fe y la práctica eclesial, por una parte, y los estudios bíblicos, por la otra, sin una representación equivalente de las disciplinas intermedias y auxiliares, tales como la ética, las ciencias sociales, y la teología histórica. Un conjunto específico de problemas es tan evidente que el editor Schipani ha sugerido que podría resultar funcional el agregar a la colección algunos párrafos de la historia intelectual predominante, que de ninguna manera guarden relación con las perspectivas particulares del anabautismo o del liberacionismo. Sin embargo, este aspecto general de la historia intelectual occidental se halla subyacente en algunos de los intercambios, ya sea de manera tácita o entendido como un hecho innegable.

RESPONSABILIDAD ANTE LAS CONSECUENCIAS EN LA MODERNA FILOSOFIA MORAL OCCIDENTAL

Pocos reflejos mentales se hallan más extendidos en nuestro tiempo que la reducción de la acción a sus consecuencias: lo importante no es si la violencia se justifica, sino con qué fin. Argumentos semejantes se aplican con el mismo grado de evidencia interna a cuestiones tales como el decir la verdad, la fidelidad sexual, o el mantener una promesa. ¿Cuáles son los riesgos? ¿Se daña a alguien?

1. En términos de sintaxis moral, la forma más simple de este argumento se conoce como *utilitarismo de acción*, y asegura que cierto acto puede evaluarse en términos de sus resultados, positivos o negativos; la acción correcta es aquélla en que el balance es el más favorable para todos los interesados. Las reglas en cuanto a valores morales intrínsecos o "deontológicos" ("nunca mientas", "nunca mates", nunca te rindas"), o se soslayan en favor de cálculos de utilidades, o se transmutan en principios generales de acción, que apuntan al cálculo de utilidades pero que se sujetan a excepciones dictadas por las utilidades.

Tales lecturas utilitarias parecen hablar por sí mismas en contextos concretos específicos. Aparecen así en la defensa de la violencia revolucionaria tal y como se afirma, por ejemplo, en el texto

de Snyder. (En otros contextos, los valores "intrínsecos", "absolutos", "de principio", en peligro de muerte, podrían ser el decir la verdad o la castidad. En este caso, los documentos en nuestras manos han decidido por nosotros el tomar como ejemplo el asesinato.)

Durante siglos la filosofía moral ha estado señalando los límites de los infundados axiomas del consecuencialismo:

a) A la luz de la incertidumbre de todos los acontecimientos sociales, en los que múltiples agentes interactúan, ¿cuán grande debe ser la certidumbre de los vínculos causativos por los cuales se predica que las inevitables malas acciones alcanzarán los mayores bienes proyectados?
b) A la luz de la inconmensurabilidad de distintos tipos de valores, ¿qué reglas de cuantificación sirven para explicar qué valores son menores? ¿Cómo pueden pesarse las vidas humanas individuales frente a los cambios intitucionales deseados o temidos? ¿Vale siempre la pena matar por los fines intitucionales (de "libertad", "justicia", y "estabilidad")? ¿O en ningún caso vale la pena?
c) ¿Son las definiciones de estos valores lo suficientemente claras como para producir normas efectivas de discernimiento moral? ¿Tienen todos el derecho a definir el fin social por el cual vale la pena matar? ¿Hay algún marco de referencia "objetivo", aparte de la autojustificación de cada una de las partes?
d) ¿Acaso una concentración puntual o "decisionista" en torno a la justificación de una decisión o acción aislada no pasa por alto dimensiones de longitud (dimensiones pasadas y futuras), de latitud (las comunidades) y de profundidad (vida interior, virtud)?

Quienes asumen que el sistema consecuencial puede hacerse responsable, deben poder responder a las preguntas que anteceden. Los argumentos consecuenciales "funcionan", es decir, resultan convincentes *prima facie*, dentro de un contexto cultural determinado, pero su incapacidad de convencimiento se evidencia claramente cuando el interlocutor, perteneciente a un lugar cultural distinto, no comparte automáticamente los presupuestos tácitos propios respecto a las preguntas a, b, c, mencionadas antes. Aparentemente "funcionan" cuando se aplican a casos extremos (como el matar a un maniático o terrorista para salvar a cien vidas inocentes), pero es poca la ayuda que brindan en el amplio promedio de casos realmente complejos.

2. Tenemos el *utilitarismo de intención*, por el que un acto o decisión se evalúa por su "propósito", en cierto modo al margen de que tal propósito se realice o no. Esto relaja la disciplina crítica de las cuestiones de predecibilidad ya mencionadas (1a.). Cuenta con sólidas afirmaciones tomadas de la casuística moral católica:

a) Existe la doctrina del "efecto doble", por la cual una acción que, a las claras, es materialmente mala, no es mala si los buenos

resultados son mayores, si los resultados nocivos no son el medio para alcanzar el buen fin, y si los resultados nocivos no son "intencionales", es decir, si no han sido deseados por parte de la motivación del agente.

b) Existe el concepto pastoral de la conciencia mal informada. Pastoralmente, es decir, en términos de la integridad de la voluntad personal, es mejor incurrir en algo (objetivamente) malo por una razón (subjetivamente) buena, que incurrir en lo contrario.

c) Existe el desconocimiento de responsabilidad por los resultados efectivos de una decisión, sobre la base de que tales resultados no fueron intencionales. Se dice que la Segunda Guerra Mundial se justificó para salvar de Hitler a los judíos, aunque no logró su objetivo; o para salvar a Europa de la dictadura, aunque entregó a Stalin la Europa al Este del río Elba. La justificación la dan los objetivos ideales; no puede quedar invalidada porque éstos sean inalcanzables o no sean alcanzados.

Esta postura es también "teleológica", o justificada por sus logros, ya que hace de lado las reglas en favor de los objetivos. Su concentración en la justificación subjetiva reduce las posibilidades de usarla como instrumento de discurso moral en comunidades e instituciones.

3. Existe el *utilitarismo de reglas*. Tiene reglas, pero las justifica en términos de los resultados. En vez de decir: *actúa de tal modo que tu acción produzca el mejor balance de bienes y males*, la norma es *actúa según la regla cuyo cumplimiento por parte de la mayoría de la gente la mayoría de las veces contribuye al mejor mundo posible*. Se parece al razonamiento deontológico en que hace suyas las afirmaciones de otros, y puede por lo tanto pensar en totalidades mayores y en términos más prolongados que el utilitarismo de acción. Puede reconocer una base para la clase de restricciones en torno a la justificación de la violencia, a la que contribuye la "tradición de la guerra justa," y que cuando se aplica con integridad puede permitir sólidas restricciones morales y una objetividad sustancial. Con todo, sigue formulando los mismos presupuestos subyacentes en las preguntas 1a, 1b, 1c, planteadas con anterioridad.

4. Existe el *utilitarismo de funciones*, que dice que ciertas personas, por razón de su situación u oficio, son "responsables" de actuar con miras a un conjunto de objetivos sociales, a costa de las pretensiones de otros que puedan oponerse.

El utilitarista de funciones puede caer en el razonamiento de "intención," como cuando el Che Guevara fracasó en Bolivia, y tal fracaso se pasa por alto sobre la base de que su objetivo era correcto, aun cuando su estrategia fue desastrosa. Por otra parte, puede ser riguroso y responsable, y disciplinarse y tomar en serio preguntas relacionadas con la tradición de la guerra justa.

Aunque la persona que arguya tal responsabilidad, por objetivos sociales obviamente deseables, se entienda a sí misma como pragmatista o realista, en realidad, deontológicamente está comprometida:

a) El presupuesto de que yo y no mi adversario es quien tiene el deber de *actuar*, para sí dirigir el curso de los acontecimientos, se hace no sobre bases pragmáticas sino sobre bases morales intrínsecas.

b) El presupuesto de que yo estoy calificado para emitir la evaluación moral que justifica la acción, se hace, una vez más, sobre bases que no son utilitarias.

c) Los criterios por los cuales los objetivos preferidos, por medio de los cuales *yo juzgo* que debería *actuar* y que tengo el derecho a sacrificar los intereses, vidas y propiedades de mis adversarios....... (véase antes, 1b y 1c), se justifican intrínsecamente. Lógicamente, no puede haber una regresión infinita de argumentos justificados por el objetivo. En alguna parte del fundamento el objetivo mismo debe ser validado.

d) La elección de la población cuyos valores van a ser favorecidos, la comunidad (grande o pequeña) nacional cuyos intereses cuentan, y el peso relativo de las comunidades en conflicto (extranjeras, enemigas, neutrales) cuyas demandas justifican mi iniciativa histórica, no se hace sobre bases utilitarias.

El utilitarista de funciones tiende a afirmar que sus críticos se aferran rígidamente, y de un modo que él considera ingenuo y oscurantista, a absolutos morales inadecuados, a costa del "razonamiento práctico."

Un análisis más cuidadoso de los problemas formales habrá de mostrar que el choque no se da entre el absolutismo moral (o "deontología" o "valores intrínsecos") y el pragmatismo (o "razón práctica" o "consecuencias"), sino únicamente entre un conjunto de valores "deontólógicos" que son defendidos, a menudo derivados de las tradiciones morales de una comunidad, y otro conjunto de valores igualmente "absolutos" (los de 4a, 4b, 4c, y 4d), que son más contemporáneos, más provinciales, y defendidos con menor claridad.

NOTAS

1. Cf. John H. Yoder, THE ORIGINAL REVOLUTION (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1971), p. 150ss.; tema tratado originalmente en una conferencia dictada en Montevideo, 1966.

2. Cf. John H. Yoder, "The Constantinian Sources of Western Social Ethics", en THE PRIESTLY KINGDOM (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), pp. 134ss.

3. Joel E. Tabora, S. J. presenta una forma particularmente flagrante de esta reducción de todo discernimiento moral a la eficacia de fines y medios, que él llama "necesidad racional" (Joel E. Tabora, S. J., "On Violence, Force,

and Rational Necessity," en *Pulso*, vol. 1, no. 2, 1985, Ateneo de Manila University, pp. 100ss). Pero su manera de simplificar exageradamente subyace en muchos de sus argumentos, casi siempre presentados con el mismo sentido de evidencia interna.

4. Cf. la sección "Apéndice: El utilitarismo en la teoría ética aceptada," pp. 199-205, en torno al debate histórico del consecuencialismo en el argumento moral. Un ejemplo perfecto de esto lo constituye el artículo de Joel E. Tabora, "On Violence, Force, and Rational Necessity" (véase la nota 3, más arriba).

5. Esta observación formal en cuanto a la forma del argumento es semejante al punto en John H. Yoder, WHAT WOULD YOU DO? (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1981), 147ss.

14

Libertad, discipulado y reflexión teológica

GAYLE GERBER KOONTZ

Tengo la sospecha de que esta invitación a incluirme en el círculo teológico es un modo de señalar, calladamente, que el prestar atención a la situación de los oprimidos incluye el escuchar y el sentir la "realidad" según las mujeres y según los hombres. La liberación de Dios por medio del Mesías, Jesús, incluye la política de las relaciones entre mujeres y hombres, lo mismo que la política de estado y clase. De modo que, con cierto entusiasmo (en mi alma llevo unas cuantas piececitas del peso de sufrimiento femenino en todo el mundo, y es evangélica mi alma en cuanto a un Dios redentor que no sólo desea el respeto mutuo entre mujeres y hombres, sino que desea también relaciones caracterizadas por el amor que genuinamente se da a sí mismo) y cierto desgano (hablando nuevamente no sólo como participante en una comunidad de discurso sino, de manera notable, como participante de una minoría de género), entro en este diálogo.

Como menonita, como teóloga, y como mujer, he llegado a apreciar y a sostener algunos de los elementos que los teólogos de la liberación y los teólogos de la iglesia de creyentes han identificado como críticos para la reflexión teológica. Creo también que, en nuestra propia reflexión teológica "profesional", absorber y asimilar algunos de estos elementos es más difícil de lo que pudiéramos pensar.

1. Tanto los teólogos de la liberación como los de la iglesia de creyentes demandan alta integridad teológica, y subrayan la importancia del compromiso y de la acción fiel como el contexto de la reflexión teológica. Afirmo tal demanda.

Como escritores teológicos, maestros, predicadores y líderes, es conveniente e importante que conversemos entre nosotros y con otras personas en la iglesia, no sólo en cuanto a la forma y contenido de

nuestras ideas teológicas sino, además, acerca de nuestros compromisos y actos concretos, en respuesta a Dios en Cristo. La forma en que invertimos nuestro tiempo y dinero, en que respondemos en actitud y acción a un hijo inválido, al prejuicio racial en nuestra ciudad, a la muerte o infidelidad de nuestro cónyuge, a la pobreza en Calcuta, o a la política militar de los Estados Unidos, no son simplemente factores personales e idiosincráticos, que han de ser trascendidos (pasados por alto) en la reflexión teológica. Se trata de datos teológicamente pertinentes, que pueden, y deben, ser examinados críticamente, junto con las abstracciones teológicas.

Nuestras convicciones teológicas no sólo iluminan y dan forma a nuestras respuestas a los problemas de sentido y moralidad que cada uno de nosotros encara diariamente, sino que nuestros compromisos y acciones al margen de la reflexión intelectual ponen a prueba y reforman nuestras convicciones teológicas. El aprender a ser vulnerable y responsable en nuestra conversación teológica cristiana con respecto a nuestra *praxis*, o compromisos de discipulado, no es sólo una manera de llegar a ser más autocrítico y responsable en la reflexión teológica, sino también una manera de introducir una preocupación por el "carácter", lo mismo que por el "principio", en la discusión académica ético-teológica, a un nivel sorprendentemente concreto más que teórico. Richard Shaull se aproximó bastante a la demostración de este acercamiento en su respuesta a los primeros ensayos.

2. La teología de la liberación, junto con la filosofía hermenéutica y la experiencia diacultural, me ha demostrado y articulado gráficamente el modo en que las concepciones de la realidad, la hermenéutica bíblica y las concepciones teológicas, dependen del punto de vista.

Tal información ha sido liberadora para mí, como mujer cristiana; hizo posible y legítima una hermenéutica de la sospecha, en relación con las concepciones teológicas dominantes de lo que significa ser hombre y mujer ante Dios, de la "masculinidad" y poder de Dios, del liderazgo y la autoridad en la iglesia. Afirmo también, a una distancia mayor, cómo un énfasis en la relatividad del conocimiento libera a las minorías raciales y de otra índole, y a los pobres, para cuestionar definiciones de la realidad, del yo y de Dios, que son articuladas por gente rica, educada, y socialmente poderosa.

Aunque he reconocido el poder liberador de un fuerte sentido de la realidad de ver y conocer, también me he visto perturbada por el movimiento dirigido hacia el relativismo individualista que parece ser una alternativa primordial, por lo menos en los Estados Unidos, a formas más tradicionales y comunitarias de identificar lo que es cierto, bueno y correcto. El sistema de significado y valores de que hablan Robert Bellah y otros en HABITS OF THE HEART (Hábitos del

Corazón), es esencialmente individualista, aun cuando cierta gente procura responder a los que sufren a causa de la injusticia. En este contexto, he llegado a apreciar de manera más profunda y apropiada la teología de la iglesia que se ha desarrollado a través de la tradición de la iglesia de creyentes. Un sólido énfasis en la iglesia visible, que entre otras cosas significa la centralidad de comunidades voluntarias de creyentes reunidos para discernir el significado de seguir a Cristo en situaciones particulares, tiene sus riesgos, algunos de los cuales ya han sido señalados aquí por algunas personas. Pero en un contexto social donde el individualismo es dominante, el interés por una "hermenéutica del concepto de pueblo"[1] y un compromiso teológicamente arraigado para edificar y cuidar de una familia cristiana extendida, una estructura social a través de la cual Dios ha ido liberando y revistiendo de poder a muchos para la tarea en marcha de redimir a Su creación, es una medida correctiva, urgente y atractiva.

Un contrapeso más contra el relativismo individualista, que puede surgir de una fuerte convicción de que la interpretación de la experiencia y de la Escritura, dependen del punto de vista, es la relación seria con un texto común que representa una memoria común. El respeto y el amor por las Escrituras abarca toda la reflexión teológica en la tradición anabautista menonita, aun cuando tal respeto y amor a veces se ha preservado en un "biblicismo" estrecho. Y aunque la Biblia misma recoge distintas perspectivas, el relato bíblico no es tan adaptable que se pueda adecuar para justificar cualquier interpretación o conclusión. Sorprende ver a gente de diferentes posiciones históricas, sociales y políticas, leer el texto y llegar a un acuerdo en cuanto a lo que ciertos textos bíblicos significaron en su contexto histórico. Mientras que los intérpretes varían más ampliamente en cuanto a la pertinencia de las conclusiones teológicas que derivan del material bíblico para situaciones contemponráneas, tal teologización debiera ser más fluida, me parece, puesto que los contextos difieren. Yo hallo útil el buscar diferentes interpretaciones teológicas aceptables, que surjan de un mismo texto y sean sometidas a prueba por ese mismo texto.

Me parece que una implicación crítica de admitir que nuestra teologización depende del punto de vista, y de afirmar la importancia de la "iglesia de discípulos" en la reflexión teológica, es la de dar mayor atención a la constitución de las comunidades a las que como teólogos somos responsables. No basta con intentar compensar los abismos de perspectiva en el círculo teológico norteamericano, o dentro de los movimientos cristianos de liberación, o dentro de círculos denominacionales particulares, dedicando un poco de tiempo a escuchar cortésmente a aquéllos que por razones de raza, nacionalidad, sexo o denominación, son voces ausentes o minoritarias y luego seguir

escribiendo, predicando, enseñando y actuando como de costumbre. Debemos encontrar vías para: a) involucrarnos de manera genuina e intencional, a largo plazo, con compañeros específicos de conversación que sean diferentes a nosotros, y b) dar pasos extraordinarios para investir de poder a los representantes de los socialmente débiles en cualquier situación, para servirles a manera de Josés, Esteres y Danieles (véase el primer ensayo de John Yoder), en la comunidad teológica específica en cuestión.

Algo que me impresionó de los ensayos de este libro, escritos por gente profundamente consciente de cómo la nacionalidad y la clase pueden informar a la interpretación teológica, fue la ausencia virtual de referencia explícita al género como otra categoría que puede afectar profundamente las perspectivas teológicas y éticas. Noté que Richard Shaull fue el primero y único colaborador en este libro que hizo una referencia explícita al diálogo potencial entre la teología de la liberación cristiana y feminista, y la teología latinoamericana de la liberación. La forma en que la frase misma quedó formulada demuestra la ausencia de teólogos y teólogas feministas cristianas latinoamericanas como compañeras serias de diálogo en este círculo, como tal vez en otros círculos teológicos.

3. La teología de la liberación llama a los teólogos cristianos a mantener en su círculo de atención, en la reflexión teológica, el sufrimiento de los pobres y oprimidos en el mundo. Estoy agradecida por estas voces persistentes. Creo que ambas son congruentes con la revelación cristiana. Pero una vez más, debo hacer notar que, desde una perspectiva feminista, la mayoría de los participantes en el diálogo que precede, no han lanzado sus redes lo bastante lejos en relación con estos temas.

Por ejemplo, para ser congruente con el compromiso de atender al sufrimiento de los pobres oprimidos, la teología de la liberación de cualquier signo debe dar atención explícita a las distintas formas en que el sexismo contra las mujeres y el prejuicio relacionado en contra de las minorías raciales y de los inválidos pone en peligro las vidas, salud e integridad de muchas mujeres y de otros miembros, socialmente débiles de la comunidad humana[1].

Un número importante de teólogos y eticistas feministas, de los cuales no todos son blancos o norteamericanos, comparten varias de las preocupaciones destacadas en este libro como características de varias teologías latinoamericanas de liberación. Una de estas preocupaciones es metodológica. Los teólogos de la liberación están de acuerdo en que el análisis de las dimensiones económicas, políticas y sociales, de la "situación" de los pobres y oprimidos en el mundo es un componente necesario en la reflexión teológica. Si la interpretación teológica ha de articular la pertinencia de la fe bíblica a la realidad contemporánea,

y si ha de entender realmente la fe bíblica misma, debe ser capaz de entender y responder a las realidades concretas de los socialmente débiles.

Los y las feministas insisten en que el análisis de la "situación" es inadecuado, a menos que se preste atención específica a la dinámica de las relaciones mujeres-hombres. La liberación de la pobreza y de la explotación política es una prioridad para muchas mujeres y muchos hombres. Pero a menos que la visión y decisión cristiana incluyan una comprensión de las diferentes maneras en que las fuentes de poder y de control afectan nuestras relaciones más fundamentales, las mujeres pobres, tal vez sean liberadas tan sólo para llegar a hogares donde seguirán siendo golpeadas por sus esposos, y a lugares de trabajo en donde seguirán siendo económicamente explotadas por causa de su sexo, y a iglesias en las que su sentido de amor propio, lo mismo que sus dones espirituales, morales y de liderazgo, serán restringidos. Además, en sociedades que reflejan sexismo en contra de las mujeres, las actitudes sociales hacia las minorías y los desadaptados sociales, incluyendo a miembros masculinos de esos grupos, tienden a ser paralelas a las actitudes y prácticas hacia las mujeres. Al hablar del problema de la servidumbre, ninguno de los participantes en el diálogo anterior incluyó alguna referencia a las relaciones mujeres-hombres. Y mientras que las arenas en pro de la liberación incluían las vidas de discípulos individuales y de la iglesia, lo mismo que agrupaciones sociales, económicas y nacionales más amplias, nadie mencionó a la familia.

De igual manera, y para ser congruente con sus propios compromisos, la teologización en la iglesia de creyentes debe aprender a incluir el sexismo cultural como un problema de paz y discipulado. En las organizaciones militares, gobiernos, negocios y familias, en donde la identidad masculina o la masculinidad va relacionada con el ser dominante —independiente, competitivamente exitoso en relación con otros hombres, y en control de dependientes o subordinados, incluyendo a las mujeres como una clase —Jesús parece afeminado. El dependía del poder divino, más que del poder competitivo secular; él encarnaba la servidumbre, la sanidad, la inclusión de las mujeres y la gente despreciable, el arrepentimiento, la misericordia y el amor que se da a sí mismo. Siendo que la iglesia siempre es una comunidad de discípulos *en* el mundo, los hombres cristianos que tratan de seguir a Jesús en tales culturas, se enfrentarán a profundas luchas de identidad personal. Tengo la sospecha de que la tentación de mantener la identidad "masculina" mediante la competencia exitosa con y el benevolente control de otros en la iglesia, aunque disintiendo de modelos "seculares" de machos militares agresivos, aún permanece muy fuerte, y afecta las relaciones mujeres-hombres en nuestras igle-

sias e instituciones más de lo que nos imaginamos.

Me preocupa que, mientras que muy pocos cuestionan la pertinencia de que la "teología de la paz" debata la posible necesidad de acción violenta por parte de los cristianos en situaciones pre-revolucionarias, o los fundamentos de la objeción de conciencia al servicio militar, encontremos difícil validar un examen de la dinámica de poder y valor en las relaciones entre mujeres y hombres como una genuina tarea teológica relacionada con la paz. Estoy convencida de que, por amor a Dios y al prójimo, necesitamos protestar y responder a la violencia doméstica en contra de las mujeres. Por amor a Dios y al prójimo necesitamos llamar por su nombre y responder a las relaciones que existen entre la pobreza y la prostitución. Por amor a Dios y al prójimo necesitamos comprender y desarmar a las expresiones de poder manifestadas en las violaciones a mujeres. Y necesitamos hacer esto en tiempos de guerra y en tiempos de paz.

Más aún, si el testimonio cristiano de la presencia de Dios ha de asumir forma corporativa, y si una *comunidad* auténtica de discípulos ha de dar testimonio de la obra salvífica, liberadora y reconciliadora de Cristo en el mundo, entonces la forma de las relaciones entre hombres y mujeres en el seno de la iglesia también deben ser redimidas. Si las relaciones en la iglesia de discípulos han de reflejar el espíritu de Cristo, entonces deben disentir de los patrones culturales de poder, de control e identidad masculina — femenina, y de conductas que permitan el uso de la violencia en contra de mujeres, minorías, inválidos, y pobres ... y en contra de extranjeros provenientes de otros países.

4. Aunque algunos énfasis liberacionistas y de la iglesia de creyentes me han sido liberadores y me han infundido ánimo, por varias de las razones ya mencionadas, también han sido fuente de un sentido de culpa e, irónicamente, de servidumbre en cierta medida. Ambos sentimientos comprenden formas de espiritualidad profética; ambos sentimientos demandan una vida y un pensamiento santos, y el no temer el establecer linderos entre los fieles y los incrédulos (aunque en distintos puntos). Ambos sentimientos prescriben medidas de responsabilidad teológica, aún cuando las medidas específicas varíen. A la luz brillante de la teología y de la ética proféticas, resulta casi imposible ser la clase de persona que pueda hablar adecuadamente acerca de Dios y del mundo, pues junto al amor y la justicia invariables de Dios, de los que la espiritualidad profética habla tan detalladamente por nosotros, contrastan claramente nuestro carácter finito y nuestra fragilidad. No basta con entender a cuestas las cargas y tentaciones de la lucha de guerrillas en Guatemala: los teólogos deben ser feministas. No basta con entender el dolor y las esperanzas de las congregaciones blancas de los Estados Unidos: los teólogos deben

mantener un diálogo significativo con la gente negra. Y no basta con manejar cómodamente la teología clásica o contemporánea: los teólogos deben ser eruditos bíblicos competentes. O a la inversa, no basta con dedicar tiempo a una exégesis bíblica cuidadosa: los teólogos deben estar bien familiarizados con los debates sociológicos y económicos de nuestros días. No basta con rehusarse a pagar impuestos de guerra: los teólogos deben vender todo lo que tienen y dárselo a los pobres. Y no basta con enseñar una teología de paz: los teólogos deben trabajar activamente en pro del desarme nuclear, orar sin cesar por la paz, y asegurarse de que los conflictos congregacionales se manejen de manera justa y pacífica. La espiritualidad profética sobre la que se funda nuestra discusión, espiritualidad que amo y respeto, espiritualidad que en mi vida ha sido fuente de liberación y de la presencia de Dios, también me deja exhausta, sin fuerzas, y en un terreno peligroso. Ninguno de nosotros, sea rico o sea pobre, negro o blanco, hombre o mujer, protestante o católico, y que pretenda hablar con perspicacia y sabiduría teológicas, puede ser lo suficientemente "profético", lo suficientemente justo, lo suficientemente comprensivo, como para quedar por encima de un futuro juicio profético.

Por tanto, para mi, como partícipe en comunidades religiosas y en climas teológicos que tienden a fomentar y alimentar la espiritualidad profética, es importante desarrollar también los aspectos de la teología encarnacional que se hallan presentes en el Evangelio. Yo, como norteamericana, blanca, de posición relativamente acomodada, y discípula malamente comprometida, necesito mantener en tensión la teología profética con la teología encarnacional. Ninguno de los que intentamos oír y poner por obra la palabra de Dios, e incluso los que en cierta medida somos sexistas o racistas, o desconfiamos abiertamente de los instruidos, de los ricos, o de los poderosos, estamos tan lejos de Dios como para que no haya esperanza de que Su espíritu y Su palabra nos iluminen. Hace falta una hermenéutica de la generosidad, lo mismo que una hermenéutica de la sospecha.[2] Los textos bíblicos patriarcales pueden tornarse para mí en el punto en donde Dios me hable. El Espíritu de Cristo tal vez se halle incorporado entre los ricos, lo mismo que entre los pobres. Necesitamos recordar una teología de la gracia, lo mismo que una teología de la justicia. La espiritualidad profética separa a lo santo de lo que no lo es. Pero la espiritualidad encarnacional los reúne en un amor paradójico, que siempre lleva en sí el riesgo de parecer blasfemia.

5. Estoy convencida, como resultado del diálogo sostenido en estos ensayos y en otras partes, de que la erudición teológica de la iglesia de creyentes debiera, en el futuro, retener la audaz visión de integrar la exégesis bíblica cuidadosa con la teología y la ética. Mientras que a nivel congregacional el exégesis, la teología y la ética no han sido

nítidamente separadas, los eruditos de la iglesia de creyentes se han unido, como resultado de su formación en las disciplinas académicas, a un conjunto de mentores y de sociedades profesionales que, cada vez más, han establecido y defendido los linderos que existen entre los eruditos bíblicos, los teólogos y los filósofos de la ética. Tengo la sospecha de que tender el puente entre las disciplinas, de manera creativa, provechosa y cooperativa, a fin de llegar a ser una verdadera comunidad de eruditos, no sólo necesitará de tiempo y energía sino de la acción del Espíritu Santo.

Además, creo que los teólogos profesionales debiéramos ser más explícitos de lo que hemos sido en el pasado, tanto en nuestra conversación teológica como en nuestros escritos, en cuanto a los elementos personales y perspectivas sociales, históricas, económicas y culturales, que motivan y dan forma a nuestra lectura de la Biblia y a nuestro encuentro con Dios. No tenemos por qué pretender que cierta lectura de las Escrituras, cierta imagen teológica, o cierto programa ético, surge de una mente sin cuerpo, o que la palabra de Dios se vuelve más nítidamente accesible mientras más lejos va el teólogo, o más alejado parece estar, de las contingencias de la existencia histórica. La teología es la articulación de una manera de entender a Dios y al mundo, *que alguien hace para alguien*, pero uno y otro son seres profundamente históricos. Creo que haríamos bien en volver a recalcar el hecho de que la teología es comunicación, testimonio, el cuadro de una visión mundial religiosa, que cierto miembro de una comunidad religiosa pinta en cierto momento de la historia, y que está más emparentada con la predicación y el arte religioso que lo que generalmente hemos pensado.

Como punto final, y tal vez más importante, creo que debemos volvernos más autocríticos en cuanto a nuestras comunidades primarias de reflexión teológica y, de ser necesario, trabajar para ampliarlas, cambiarlas, o reestructurarlas. El examen del método en teología incluye no sólo preguntas tan familiares como "¿Cuál es la autoridad de las Escrituras en relación con la ciencia moderna?", sino también "¿Quién se halla incluido en mi comunidad de reflexión teológica?", "¿A quién se presta oído, y por qué?", "¿Dónde están las voces de los socialmente débiles?", "¿Es la comunidad de discurso y acción lo suficientemente pluralista?"

Como ya otros lo han señalado, también yo me encuentro muy emocionada y animada por el intercambio que este libro representa, pues representa una extensión de las comunidades de reflexión teológica de unos cuantos líderes de la iglesia de creyentes (y tal vez de algunos otros hermanos cristianos). Más, para algunos de nosotros, tal vez la mayoría, es y seguirá siendo una lucha el aprender a vivir el pluralismo con caridad y franqueza, un pluralismo mucho mayor que

el breve intercambio que estos ensayos representan, para no hablar de quienes pertenecen a otras comunidades religiosas o a ninguna.

A quienes hemos sido formados con rigidez en una tradición de discipulado profético (y tal vez también una tradición de liberación profética) nos resulta difícil legitimar a quienes difieren en perspectiva teológica y ética. Nuestra tendencia ha sido la de hacer de tal diferencia un sinónimo de infidelidad o, por lo menos, de craso error. Precisamente por causa de nuestra ya fuerte sospecha de diferencia, y dada la advertencia presente en la mención que hace Jesús de pajas y vigas, tal vez nuestra tarea particular podría ser el practicar una hermenéutica de la generosidad. Si tenemos ojos para ver y oídos para oír, la congregación de distintos egos y comunidades tal vez se convierta en una ocasión para que prorrumpan las palabras de justicia y la gracia de Dios. El esfuerzo sincero por comprender y respetar las mutuas situaciones históricas, situaciones que originan diferentes interpretaciones de las Escrituras y diferentes convicciones teológicas; puede muy bien convertirse en un medio de transformación, de nuevas percepciones, de una fe más profunda, y de una acción inesperada.

NOTAS

1. Véase John H. Yoder, THE PRIESTLY KINGDOM (Notre Dasme, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), cap. 1.

2. La expresión "hermenéutica de la generosidad" la he tomado de Margaret R. Miles, "Hermeneutics of Generosity and Suspicion: Pluralism and Theological Education", en *Theological Education* 23 (Suplemento de 1987): 34-52.

15

Implicaciones para el testimonio en pro de la paz y la justicia

LEROY FRIESEN

Puesto que durante mucho tiempo he estado convencido de que el diálogo entre representantes de una perspectiva de la iglesia de creyentes y representantes de las teologías latinoamericanas de liberación podría resultar productivo, saludo con reprimido deleite la aparición de la presente colección de ensayos, publicados bajo la dirección editorial de Daniel Schipani. Sus posibles deficiencias ya han sido señaladas: declaraciones de mutuo acuerdo prematuras, información inadecuada de lo que realmente implica llegar a un acuerdo en torno a determinado problema, un nivel de cortesía que resulta al mismo tiempo irónico y predecible, lo primero en vista de la aplicabilidad inmediata de virtualmente cada página a los acontecimientos diarios en ambas mitades del Hemisferio Occidental (particularmente en América Central), imprecisión y falta de acuerdo mutuo en el significado de *violencia, teologías de la liberación, anabautismo, o justicia*, desequilibrio hombre-mujer entre los colaboradores, cierta falta de tacto en el uso del lenguaje en relación con este problema maculino-femenino, y diferentes grados de enfoque sobre los problemas centrales del diálogo. Con todo, la colección es la primera de su género y, francamente, es un principio bastante sólido. Muchos de los problemas fundamentales sí surgen sobre la marcha.

Este ensayo tiene como propósito reflexionar primordialmente en torno a las preguntas que suscitan los cuatro contestatarios. Lo hago desde la perspectiva de alguien cuyo peregrinaje teológico, aunque arraigado y nutrido principalmente en el contexto de una iglesia de creyentes, durante los últimos quince años se ha visto crecientemente

perturbado, en vista de la agenda liberacionista. El pueblo menonita es mi pueblo; yo he optado por este pueblo, por esta historia, por esta perspectiva, como el contexto en el cual ser parte de los que experimentan el camino de Dios en el mundo.

Resultará evidente que dirijo la mayor parte de las preguntas difíciles a mi propia comunidad del día de hoy, más que a nuestros defensores contemporáneos de la teología de la liberación. El amor por la propia tradición y comunidad de fe aparentemente implicaría ciertas responsabilidades en el contexto de la responsabilidad encarnada, que procura hablar con la verdad, en amor, y hacerlo así primeramente en casa. Eso es lo que trato de hacer aquí. Mis respuestas a las preguntas planteadas en este volumen, a menudo serán también preguntas, acompañadas de sugerencias en cuanto a rumbos prometedores para etapas subsecuentes de este diálogo, que espero habrá de continuar.

1. LOS PERIMETROS DEL SEÑORIO DE CRISTO

Tal vez el problema más fundamental que ha suscitado el diálogo de este volumen es el siguiente: ¿Cuáles son las enseñanzas bíblicas en cuanto a la naturaleza y extensión del señorío del Cristo resucitado, y qué visión del *mundo* encuentra sus raíces en el grado de expansión de tal señorío? José Míguez Bonino pregunta en su ensayo: ¿Se entiende el señorío de Cristo como poseedor de jurisdicción presente sólo dentro de la iglesia, viendo a las dimensiones cósmicas de manera escatológica (futurista)? ¿O se entiende como algo ya en operación *en toda* la creación, aunque públicamente reconocido como tal sólo en el *escatón*? Yo agregaría: ¿Es posible que la iglesia mantenga este último punto de vista sin que el patrón de discipulado difiera de manera significativa de la que caracteriza un compromiso con la primera? ¿Permite la respuesta ejemplar que Dios ha dado en Jesucristo a la tragedia humana, que la iglesia delimite ese señorío, y que ese testimonio fiel sea visto mayormente en términos de la experiencia de una alternativa política, especialmente cuando tal política se halla tan profundamente (y a menudo sin admitirlo) comprometida en el aspecto ideológico? ¿Qué es el *mundo*, desde la perspectiva del compromiso con el señorío de Cristo? ¿Es alguna esfera extraña, irrescatable (excepto para el *escatón*), y a decir verdad, *abandonada* (al menos en el ínterin), y lista para ser quemada? ¿O es el mundo lo que Dios "de tal manera amó", y que ha llegado a ser la jurisdicción del Cristo resucitado? Dicho brevemente, ¿en qué sentido es el señorío de Cristo una realidad al margen de la comunidad de fe y antes del *escatón*?

Tal vez no sea necesario decir que estas preguntas reflejan el desacuerdo que tiene lugar hoy día, a nivel de familia, en la iglesia de

creyentes, al menos semejante al desacuerdo entre los defensores de las teologías de la liberación. En verdad, Shaull tiene la razón, hasta cierto punto, cuando se pregunta si la creciente discusión en el seno de esta familia acaso no se ha nutrido mediante el contacto con lo que sucede en América Latina. Es mucho lo que los anabautistas-menonitas y los adeptos a las teologías de la liberación pueden hacer juntos, si es que hay una confesión común de que Jesucristo funge hoy día como Señor de toda la creación. Pero es muy poco lo que pueden hacer juntos, si no hay acuerdo en ese punto.

2. *EL EVANGELIO Y LA JUSTICIA*

¿La invitación a hacer justicia en la sociedad en general forma parte de las Buenas Nuevas de shalom? (Entiendo el hacer justicia en el sentido bíblico del llamado de Dios a enderezar las relaciones.) ¿Es la justicia algo tangencial, opcional, aunque ciertamente recomendada? ¿Acaso puede un "pacifista/no resistente" (uso los términos de Swartley) que lea el llamado de Jesús a amar al enemigo como testimonio del reino de shalom de Dios, divorciarse del hacer justicia en la sociedad en general? ¿O acaso el hacer justicia ha de apoyarse como parte del reino, sólo mientras sea Dios quien la haga, en vez de la comunidad de fe? ¿Acaso una de las conclusiones apropiadas para esta colección de ensayos es que la justicia *ahora* le importa a la teología de la liberación pero no a la iglesia de creyentes, y que el problema les *pertenece* a los liberacionistas, y que éste se encuentra en su "terreno"? Si es así, ¿qué de la Biblia con respecto a la justicia? ¿Acaso puede hacerse del amor al enemigo una "prueba crítica", para usar las palabras de Swartley, pero no la justicia?

Los colaboradores en este foro que se muestran más entusiastas en cuanto a las teologías de la liberación latinoamericanas, ven la justicia presente en el corazón del mensaje bíblico; los colaboradores más críticos de tales teologías demuestran diferentes grados de ambivalencia en cuanto al caso teológico para el hacer justicia. William Swartley, por ejemplo, usa la palabra *justicia* con mucha cautela (como en "el establecimiento de la justicia por parte de Dios") en su sección "Más allá de las comparaciones: hacia la liberación con discipulado." En los primeros párrafos de su respuesta, Míguez Bonino tal vez se muestra generoso, en cuanto que ve el uso anabautista de "discipulado" y el uso liberacionista de "ortopraxis" como el reflejo de un mismo rechazo a separar la "justicia" de la justificación." Más tarde, sin embargo, cita a Snyder al identificar una de las preguntas centrales de todo el volumen: "¿Pero qué sucede con la justicia en el mundo en general?" George Pixley, "contestatario fraternal", pregunta si acaso sus "hermanos" en el diálogo no han identificado el *sufrimiento*

como *la* virtud central del discipulado, más que como su consecuencia, dejando así de lado a la justicia. Hay que admitir que la inclinación hacia la vida interna y el quietismo, dentro de la tradición de la iglesia de creyentes, no sólo con frecuencia no se le halla, sino que el interés central en el llevar la cruz y, según la argumentación de Pixley, el *sufrimiento* no ha estado al margen de una ambivalencia con respecto al caso bíblico del hacer justicia. De modo que, ¿qué *es* (todo) lo que se halla en el centro de las Buenas Nuevas de Jesucristo? ¿Es la invitación a hacer justicia parte de las Buenas Nuevas?

3. *ENTRE LA TRADICION Y LO NUEVO*

¿La fidelidad a una herencia cristiana con raigambre bíblica consiste primordialmente en la repetición contemporánea de las respuestas de algún periodo formativo, ya sea que se haga énfasis en el siglo I, en el XVI, o en cualquier otro siglo? ¿O tal fidelidad se abre de modo significativo a la *re-creación* de nuevas respuestas del Espíritu para las nuevas situaciones de nuestro tiempo? Si la pregunta anterior es lo primordial, ¿qué se gana al fin de cuentas con la presencia dinámica del Espíritu de Dios? Si lo primordial es la segunda pregunta, ¿cuáles concepciones de la tradición recibida permiten distinguir mejor entre las nuevas respuestas que son del Espíritu, y aquéllas que no lo son?

Dos de los contestatarios, George Pixley y Richard Shaull, suscitan con tenacidad este tipo de preguntas, aunque en cada caso tienden a enfocar la aplicación principalmente en los descendientes de la Reforma Radical, en vez de repartir la carga, por partes iguales, entre ambos interlocutores, que es lo que debieran haber hecho. Shaull cita el calvinismo y la neo-ortodoxia como ejemplos contrastantes, al señalar que la mera recapitulación teológica de generación en generación, en realidad preserva *menos* que el acercarse a la tradición con miras a "retrabajarla y repensarla". Sostiene así que, lo que desde el punto de vista teológico parece ser *más,* en realidad resulta ser *menos*, y que es más fiel a la tradición la postura que recalca el *redescubrimiento*, que la que busca ser *primitivista.*

Los descendientes de los anabautistas no son ajenos a tal experiencia de preservar menos con más, como tampoco las teologías de la liberación ignoran los peligros que hay en la apabullante evaluación del énfasis de "retrabajar y repensar". ¿Acaso no puede la iglesia ver la tradición como el puente de continuidad con sus orígenes bíblicos y las revitalizaciones subsecuentes, y al mismo tiempo mantenerse abierta a la irrupción de lo *Nuevo* de Dios?

4. *EN TORNO A LA TELEOLOGIA Y CONSTANTINO*

¿Debiera la iglesia de hoy tratar de eludir la incorporación de elementos teleológicos (consecuencialistas) de importancia en su discernimiento de la estrategia de hacer justicia, especialmente en situaciones en que la sensibilidad a las *consecuencias* tiene que ver con que la gente viva o muera? ¿Acaso la *compasión* no tiene un sabor teleológico? No hay duda de que el relato bíblico del Dios compasivo no permite entender la paz y el hacer justicia de un modo exclusivamente deontológico. Las Buenas Nuevas son que a Dios sí le importó un carajo, y le sigue importando; que Dios es el afectable (Moltmann), el Dios a quien la vida o la muerte de los seres humanos le importa de manera indescriptible. Ni el catálogo milenario de las vulnerabilidades de la teología en general, ni el predominante utilitarismo de acción de nuestra cultura en particular, tienen derecho a impedir que la iglesia se deje *desgarrar* profundamente por el absurdo desperdicio de vidas humanas que hoy se ve en muchas partes del mundo.

Lo que tal vez sea uno de los desarrollos teológicos más prometedores de nuestros días, en relación al llamado de la iglesia a que haga justicia, es la creciente apertura que se está dando en muchas partes a la imagen del Dios *Sufriente:* el Dios que se ha echado a cuestas el dolor del mundo; el Dios que se preocupa, y se duele, y muere, por lo que le *pasa* a la gente; el Dios en quien, para citar las palabras de Dorothee Sölle, "ningún dolor es ajeno." La iglesia no ha sido llamada a ninguna solidaridad con los devaluados, ni con los socialmente rechazados, que Dios no haya establecido ya de manera irrevocable; pues parte del significado de la *encarnación* de Dios en Jesucristo, es la "solidaridad" con toda la familia humana. Sider tiene razón cuando sostiene que "la Biblia enseña que Dios está de parte de los pobres." Pero, más allá de tal afirmación, yo haría hincapié en que el dolor de los pobres (lo mismo que el dolor de todos nosotros) ¡siempre ha sido el dolor de Dios! El llamado a implantar una justica por la que hay que pagar un precio es, pues, el llamado a unirse a la obra sufriente y en marcha de Dios, tal y como se puede ver en el *eikon* Jesucristo. No debiera permitirse que los peligros reales del pragmatismo que enfrenta la teología eclipsaran la trascendental importancia de la *solidaridad condolente* por parte del Dios que lo ha arriesgado todo, en un futuro alterno para la creación, en pro de la implantación de la justicia.

Parte de mi vaga sensación de incomodidad en cuanto a aspectos de la contribución que la iglesia de creyentes ha hecho a este volumen, se debe a las raras ocasiones en que afloran reflexiones sobre esta pasión y compasión divina. Parte de lo que Jesús nos enseña es que *este* Dios

no se caracteriza por desentenderse de la tragedia humana y que el pertenecer al reino de ese Dios único tampoco puede interpretarse así. Cualesquiera que sean los relativos méritos y deficiencias teológicas de las teologías latinoamericanas de liberación, éstas se han visto alimentadas por una pasión por el ser humano y por su bienestar, lo cual debe admitirse que tiene su origen en Dios.

Varios de los ensayos de esta colección expresan, en grado mayor o menor, su incomodidad con lo que perciben en las teologías latinoamericanas de liberación como el peligro de "una nueva síntesis iglesia-mundo" (Rutschman), "una visión estructurada a la manera constantiniana" (Swartley), o "un nuevo constantinismo" (Yoder). Tal incomodidad no es sorprendente, ni carece de fundamento. Algunas de sus bases teológicas vuelven a introducirse en el segundo ensayo de Yoder, donde éste concluye que "no se ha avanzado nada" en este intercambio, en relación con el problema. (N.B.: La utilidad de los intercambios presentados aquí en torno a este problema, se ve reducida por el modo confuso en que se ha usado el término *constantinismo.* Yoder y Swartley, por ejemplo, parecen usar el término para una alianza iglesia-estado con un estado, más que con una iglesia de creyentes; por otro lado, Pixley (y tal vez otros) tiende a hacer del término un sinónimo de *jerárquico*, por lo que lo contrasta con la iglesia popular en Nicaragua.)

Por el contrario, el peligro de centrarse en la "amenaza constantiniana", y de apartarse, por razones que surgen de la eclesiología, de un papel que asume un grado significativo de responsabilidad ante la historia, es que la iglesia *sí* corre el peligro de volverse quietista, y hasta hipócrita. ¡Para Míguez Bonino, Pixley, o Shaull, no es desconocido el hecho de que tal introversión describe a una parte importante de los descendientes de los anabautistas en los Estados Unidos de hoy! Tampoco parecen estar convencidos de que muchas congregaciones norteamericanas estén lo suficientemente libres de compromisos como para merecer que se les describa como "post-constantinianas" o inherentemente "anti-ideológicas", como llama Swartley (quien da crédito a Walter Klaassen por la última designación) a los anabautistas del siglo XVI. ¿Cómo es que se permite que el compromiso con la Biblia (y no el análisis social marxista, por ejemplo) critique a las ideologías en nuestros propios ojos que ni siquiera podamos darnos cuenta? El desafío contemporáneo que enfrentan los cristianos norteamericanos es el de hacer realidad una alternativa para implantar la justicia, que se comprometa más concretamente con todos los portadores de la divina imagen que lo que cualquier síntesis constantiniana lo haya hecho o pudiera hacerlo. Al margen de tan costoso discipulado, el surgimiento de la advertencia neo-constantiniana seguirá siendo vista en el Tercer Mundo con la pregunta: *¿También*

esto es parte de la ideología norteamericana, el tipo de ideología norteamericana particular de la *iglesia de creyentes*? En el ensayo de Shaull parecería estar implícito que, en el diálogo cristiano norte-sur, cualquier definición unilateral de la amenaza neo-constantiniana como cuestión de la más alta prioridad, que la urgencia de la liberación necesita tener desempacada su raigambre ideológica.

Tal vez nosotros, los de la iglesia norteamericana, hemos estado equivocados; tal vez, después de todo, llevamos a cuestas el estigma; tal vez la carga está sobre *nosotros* para que el Espíritu de Dios pueda crear, a partir de la iglesia, una alternativa política justa y que haga justicia, en lugar de las componendas constantinianas (tanto de ayer como de hoy) que hemos censurado. Tal vez una apertura de parte nuestra a transformarnos en una comunidad solidaria con los marginados, más allá de lo que cualquier revolución marxista (o de cualquier otro signo) haya proclamado ser, sea el prerrequisito para suscitar la cuestión del neo-constantinismo. Huelga decir que una iglesia de tal naturaleza, en vías de transformación, se toparía con una resistencia masiva, tanto en el Primer Mundo como en el Tercero. Y no hay duda de que sería, para usar el lenguaje metafórico de Yoder, una iglesia en el exilio. La integridad de la crítica de los cristianos norteamericanos, tanto de la ética teleológica como de la eclesiología constantiniana, en este diálogo en marcha, no puede separarse del compromiso *concreto* y *materializado* con tal alternativa, que va al encuentro del mundo.

5. LA INTEGRIDAD TEOLOGICA ANTE LA REALIDAD DE NICARAGUA

Snyder plantea la pregunta de la manera más diáfana: ¿Podemos los cristianos norteamericanos instar de buena fe a nuestros hermanos y hermanas nicaragüenses a que se nieguen a portar armas? O dicho más directamente: ¿Podemos justificar el distraer nuestra atención de las vigas mortales que hay en nuestros propios ojos, para fijarnos en la paja que hay en el ojo de hermanos y hermans nicaragüenses en Cristo? George Pixley nos perturba a los de la iglesia del Norte cuando, a los esfuerzos de la iglesia de paz norteamericana por proponer la no violencia como un absoluto ético, no le deja más que tres respuestas de integridad, a la luz de estas preguntas: 1) emigrar, 2) des-absolutizar la no violencia (su conclusión personal), o 3) admitir francamente el "cuestionamiento evangélico radical del anabautismo como una forma de fundamentalismo." ¿Pero qué vamos a hacer con la pregunta de Snyder si la polaridad "iglesia pura/mundo malo", de la Confesión de Schleitheim (lo mismo que el anabautismo del siglo XVI), le quita en esencia toda pertinencia ante los aspectos de la vida en la Nicaragua de hoy?

Llevemos la cuestión un paso más adelante. ¿Puede la iglesia norteamericana continuar con integridad su propio diálogo en cuanto a las bases teológicas de la no violencia, "como de constumbre", ante las matanzas en Nicaragua y nuestra complicidad en esa tragedia? No me queda claro si aún este volumen, que es un ejercicio en tal diálogo teológico, se puede justificar *al margen de* una vinculación personal y simultánea que apunte al *telos* de poner fin a las matanzas y a nuestra propia y profunda complicidad en las mismas. Se esperaría que estos ensayos sean algo más que un esfuerzo en esa dirección, de lo que a primera vista parece. Lo que resulta más evidente es que la iglesia casi no tiene razón en decir "¡Ajá!", en vista de la creciente evidencia de que *el mal se confundirá a sí mismo* si hasta ahora ha estado disfrutando, y atribuyéndole todo a Dios, y leyendo su Biblia mediante su mal ganado privilegio. Debe admitirse que la participación en, por lo menos, algunas discusiones teológicas de nuestro tiempo sólo puede darse con integridad y en medio de la confesión, el arrepetimiento, y el compromiso de hacer justicia. La iglesia no puede hacer teología de paz y justicia, si no se enfrenta hoy directamente con todas las preguntas desgarradoras que plantea la realidad de Nicaragua.

6. ". . . . Y A LA HERMANA QUE ESTA CERCA, EN MI CIUDAD, EN MI PAIS"

Ante la tentación de pasar por alto la injusticia que nos rodea, y en medio de la urgencia de distintas situaciones en el Tercer Mundo, como en el caso de Nicaragua, es necesaria una confesión adicional. En su ensayo, Gayle Gerber Koontz plantea las implicaciones que las teologías del discipulado *o* de la liberación tienen para las relaciones mujer-hombre, ya sea en América Latina o en los Estados Unidos, y lo hace de tal modo que no es posible eludirlas. En el himno cantamos:

En espíritu hoy me uno
al hermano que está lejos
y a la hermana que está cerca,
en mi ciudad, en mi país . . .

Pero la verdad es que a menudo preferiríamos unirnos en espíritu a aquéllos que *no* están cerca. (Esto vale incluso para nosotros, los miembros de la iglesia de creyentes, que a veces hemos restringido nuestra unión en el espíritu, mayormente a aquéllos que pertenecen a nuestra misma iglesia.)

El precio de ser obediente al camino de Jesús bien puede ser inversamente proporcional a las distancias geográficas implicadas. Y tal vez el contexto más a la mano para someter a prueba *todo* lo tratado

en este volumen, sea el espectro total de las relaciones mujer-hombre. Como lo sugiere Gerber Koontz, éste es el ejemplo más claro de cómo ninguna de las tradiciones representadas en el diálogo ha sido lo suficientemente radical como para responder al llamado de Dios a un orden totalmente nuevo. Todo esto plantea nuevas preguntas que no fueron tratadas ampliamente en este volumen, ni en la primera parte, y menos en la segunda: 1) ¿Cuál es el significado del mensaje liberador del Evangelio de Jesucristo para personas y grupos norteamericanos, a quienes se hace menos por motivos de color, orientación sexual, género, o grado de capacidad física?, y 2) ¿Cuál es el significado de ese mismo mensaje para aquéllos que están *aún más cerca* de nosotros, para una iglesia norteamericana todavía dirigida mayormente por hombres, privilegiada, e ideológicamente comprometida? ¿Hay una teología de la liberación para *nosotros*? Y en este doloroso peregrinaje, ¿nos mostraremos abiertos a las directrices con las que Dios ha bendecido a la congregación mundial?

7. LA IGLESIA COMO HERALDO DEL FUTURO DE DIOS

Por una parte, las teologías latinoamericanas de la liberación son frecuentemente criticadas por centrarse en las presentes realidades socioeconómicas, y por dejar de lado las dimensiones pretéritas y futuras de la fe cristiana. Pero nosotros, como cristianos norteamericanos, tendríamos que confesar que a menudo hemos espiritualizado el reino de Dios, y lo hemos remitido a un futuro distante y hermoso. Tanto la tradición anabautista-menonita como las teologías de la liberación necesitan ser llamadas a *inclinarse* y *recibir su energía* del futuro de Dios, la floración total del reino de shalom, y al mismo tiempo mantenerse firmes y en relación concreta con el mundo presente. Un evangelio *sólamente* del presente, carece de visión y está condenado a las posibilidades existentes; un evangelio *sólamente* del futuro, simplemente no tiene pertinencia. Ninguno de los dos son las Buenas Nuevas de Jesucristo. Ambos son, al fin de cuentas, malas nuevas e, irónicamente, la causa de expresiones semejantes de desesperación materialista.

La comunión interna de la iglesia, lo mismo que el testimonio externo, radican en la posibilidad de que *ella misma* se convierta en *primicias* de carne y hueso, en *aperitivo*, en una comunidad del Domingo de Resurrección que, a semejanza de su Señor resucitado, sea el heraldo del futuro seguro y ya sin defectos. El colaborador Shaull hace bien en mencionar a las comunidades de base latinoamericanas como la realidad viva de tan contagiosa esperanza. La vida de estas comunidades, que a menudo se hallan en medio de la desesperación

sistémica, ha hecho que la esperanza se encarne en incontables comunidades e individuos en todo el mundo, entre los que nos contamos Shaull y yo mismo. Para mí, una expresión real de esperanza, más pequeña pero no por eso menos inspiradora, lo ha sido la Iglesia Menonita de Honduras, que ha estado procurando seguir el camino de Jesús con mayor fidelidad. Tanto la antigua tradición anabautista-menonita, como la más reciente contraparte de las teologías de la liberación, contienen una promesa sustancial para esta lucha en pro de la esperanza, en la interacción de futuro y presente. Una expresión de mi propia esperanza es que ellos y nosotros, aún con nuestras susceptibilidades, muy disímiles aunque tal vez igualmente comprometedoras, pudiéramos como resultado de este proyecto, vivir un poco más fielmente en tal interacción.

Apendice

El panorama historiográfico

DANIEL D. GARCÍA

El contenido de este libro presupone una respuesta afirmativa a la pregunta sobre si en verdad es posible el diálogo entre el Anabautismo y la teología de la liberación. Más precisamente, habría que plantear si es posible evaluar la teología de la liberación desde "la" perspectiva anabautista?, o también: ¿cuál es la esencia del Anabautismo?

El presente ensayo intenta reseñar el debate historiográfico que se ha venido desarrollando, en el último medio siglo, en torno a los orígenes, el carácter, y la unidad o diversidad del movimiento anabautista. El autor de estas líneas tiene la convicción de que una comprensión de las orientaciones manifestadas por la historiografía del Anabautismo en las últimas décadas, es precondición necesaria para apreciar cabalmente los matices del diálogo que se entabla en este libro. Más aún podría aventurarse la hipótesis de que ha sido precisamente la evolución progresiva hacia una reconceptualización del fenómeno anabautista, lo que ha posibilitado la existencia de una interacción dialógica entre quienes se consideran herederos de esta tradición y los teólogos de la liberación.

HAROLD BENDER Y "LA VISION ANABAUTISTA"

Hace ya casi medio siglo, en diciembre de 1943, Harold Bender, editor del *Mennonite Quarterly Review* y uno de los intelectuales que más ha contribuido a impulsar los estudios históricos sobre el Anabautismo, dirigía un discurso como presidente de la "American Society of Church History" en Nueva York. El título de su presentación era "The Anabaptist Vision" (La visión anabautista). Sus reflexiones serían luego publicadas en inglés,[1] y traducidas al holandés[2] y al francés.[3] Sin saberlo, Bender estaba fundando una escuela de interpretación del fenómeno anabautista, que habría de tomar el nombre de "Escuela de Bender" o "Escuela de Goshen". Esta corriente, que hoy ya es tildada de "interpretación tradicional" del

Anabautismo, no era de manera alguna tradicional en aquel entonces.

¿Cuáles eran las tesis de Bender? Sus focos de atención eran sustancialmente tres: la esencia del cristianismo, la eclesiología, y la ética social. A partir de estos tres criterios definía la "visión anabautista". En primer término, esta visión implicaba entender la esencia del cristianismo como discipulado.[4] Los anabautistas, sostenía, trasladaban el énfasis desde la experiencia interior de la gracia (Lutero) hacia la aplicación exterior de esa gracia a toda la conducta, con la consiguiente cristianización de todas las relaciones humanas. En este punto Bender reflejaba su aprecio por las reflexiones de D. Bonhoeffer sobre el "Nachfolge Christi" y en contra de la "gracia barata", publicadas en Munich en 1937. En segundo lugar, la visión anabautista exigía comprender la iglesia en términos de una comunidad de compromiso libre y voluntario.[5] Esta eclesiología, explica Bender, contrastaba bruscamente con la de los reformadores oficiales, quienes habían mantenido la teoría y la práctica de una iglesia de masas, con membresía coercionada, caracterizada por la gracia objetiva (Troeltsch) o gracia barata (Bonhoeffer). Por último, la visión anabautista conllevaba una ética social fundada en el amor y la no-resistencia.[6] Esto desembocaba en un rechazo de toda participación en estructuras sociales y políticas que fuera en contra del espíritu y la enseñanza de Jesús. Era un desafío, a la vez, a crear un orden social cristiano dentro de las fronteras de la hermandad de creyentes.

En todos estos aspectos, Bender intentaba recalcar la singularidad del Anabautismo frente al Catolicismo Romano y a la Reforma Magisterial.[7] Así, por ejemplo, la comprensión del cristianismo como discipulado (Anabautismo) contrastaba con aquella otra que lo entendía como la recepción de la gracia divina a través de una institución sacramental-sacerdotal (Catolicismo Romano), y con la que lo visualizaba en términos de una experiencia interior de disfrute de la gracia por medio de la fe en Jesucristo (Luteranismo).[8] Por otro lado, una eclesiología centrada en el concepto de hermandad voluntaria (Anabautismo) se diferenciaba de aquella otra que veía la iglesia como una institución sacramental (Catolicismo Romano), o de aquella que la entendía como el instrumento divino para la proclamación de la Palabra (Luteranismo), o aún de aquélla que la interpretaba como un grupo humano destinado a cultivar y fortalecer la piedad individual (Pietismo).[9] Por último, la ética social del Anabautismo coincidía con la del Luteranismo —y se distanciaba de la del Catolicismo y la del Calvinismo— en su pesimismo acerca del mundo. Sin embargo, mientras que el Luteranismo estaba dispuesto a hacer compromisos con el mundo echando mano a la doctrina de los "dos reinos", el Anabautismo prefería separarse del mundo y realizar el ideal de perfección cristiana dentro de la comunidad de fe.[10]

Su propia interpretación del Anabautismo lo obligaba a Bender a recortar y desechar aquellos elementos que no encajaban naturalmente en su modelo. Sus héroes eran los Hermanos Suizos, los Huteritas y Menno Simons y sus seguidores. Lo demás era demasiado heterodoxo como para ser incluido dentro del Anabautismo "genuino". Así lo expresa él mismo con toda claridad:

> Aunque la historia definitiva del Anabautismo todavía no ha sido escrita, sabemos lo suficiente hoy cómo establecer una clara línea de separación entre el Anabautismo original, evangélico y constructivo, por una lado, que nació en el seno del zwinglianismo en Zurich, Suiza, en 1525, y se estableció en los Países Bajos del Norte en 1533, y, por otro lado, los variados grupos místicos, espiritualistas, revolucionarios, o inclusive antinomianos, vinculados o no con el primero, que iban y venían como las flores del campo en aquellos días de gran renovación espiritual. Ya no hay excusa alguna para que nuestra comprensión del carácter distintivo del Anabautismo genuino se vea obscurecida por Tomás Müntzer y la Guerra de los Campesinos, los münsteritas, o cualquier otra aberración del Protestantismo que se haya desarrollado en el siglo XVI.[11]

Esta idea de un Anabautismo "genuino", "normativo", o "esencial", fue luego compartida y difundida por algunos de los más distinguidos representantes de esta línea de interpretación, como H. Fast, R. Friedmann, y J. H. Yoder.

Bender estaba convencido de que el Anabautismo había hecho una contribución medular en el proceso de formación de los grandes valores del occidente moderno: el pluralismo, la libertad de concienia, la tolerancia religiosa, y el respeto por los derechos civiles en general.[12] Interesa señalar que, en este punto particular, R. Friedmann, amigo y compañero de lucha de Bender, no coincidía con él. Friedmann tendía a deslindar la visión anabautista de la constitución del espíritu moderno:

> Es casi evidente que la mayoría de los valores de la civilización occidental —valores estéticos, científicos, y filosóficos— no encajan en esta visión dualista y esta expectativa implícita del advenimiento del reino. El Renacimiento, el Barroco ,de la Ilustración —en síntesis, toda la historia del "ser humano moderno"— quedó fuera del ámbito de los anabautistas. Todos estos movimientos fueron vistos por ellos como acontecimientos seculares, carentes de sentido en lo que respecta al reino de Dios.[13]

Sin embargo, la tesis de Bender acerca de la relación entre Anabautismo y mundo moderno había sido defendida por destacados intelectuales antes que él (W. Köhler, R. Jones, E. Troeltsch, M. Weber), y sería sustentada luego por distinguidos historiadores de la iglesia (R. Bainton, F. Littell).

Más recientemente, J. Oyer —un representante destacado aunque no totalmente ortodoxo de la "Escuela de Goshen" —ha hecho notar que la interpretación que Bender ofrecía del Anabautismo era en sí misma revisionista.[14] A decir verdad, Bender estaba tratando de desautorizar a aquellos historiadores que denigraban al Anabautismo como la "deformación" del siglo XVI.[15] Pero también intentaba superar otras interpretaciones menos agresivas —e inclusive hasta elogiosas —del movimiento: la de Kautsky, quien veía en los anabautistas a los precursores del socialismo del siglo XIX; la de Richard Niebuhr, quien enfocaba en perspectiva sociológica el origen de las denominaciones religiosas; la de A. Ritschl, cuya lectura de los anabautistas los entroncaba en una tradición ascético-monástica, como continuadores de los terciarios medievales; la de L. Keller, quien concebía una "sucesión apostólica" de hermandades evangélicas; la de R. Jones, quien conectaba Anabautismo y misticismo; y la de W. Köhler, quien ligaba los orígenes anabautistas con la figura de Erasmo de Rotterdam.[16]

Revisionista en sus orígenes, la interpretación de Bender —corregida, profundizada y difundida por historiadores de primera línea como H. Fast, J. H. Yoder, y F. Littell, por citar sólo a algunos de los más destacados —pasó a convertirse, en tiempo relativamente breve, en la "interpretación tradicional".

REINTERPRETACION MARXISTA: EL ANABAUTISMO COMO "PROTESTANTISMO DE LOS POBRES"

Los primeros embates contra la comprensión benderiana del fenómeno anabautista provinieron de cierto sector de la "intelligentsia" marxista, y de uno muy particular por cierto: el de los historiadores de la entonces República Democrática Alemana. Estos intelectuales elaboraron un modelo para comprender el período 1475-1535 de la historia alemana, esquema interpretativo al que denominaron "revolución burguesa temprana", respetando así la lectura de esta época que F. Engels había esbozado un siglo atrás en sus reflexiones sobre el sentido histórico de la Guerra de los Campesinos.[17]

Desde esta perspectiva, la Reforma iniciada por Lutero en 1517 y la Guerra de los Campesinos de 1525, serían manifestaciones de una forma temprana de revolución burguesa, en los comienzos de la

transición del feudalismo al capitalismo. El contexto socio-económico estaría caracterizado por la crisis del feudalismo y el desarrollo de formas proto-capitalistas de producción (el "Verlagssystem", por ejemplo).[18] La Guerra de los Campesinos sería la reacción de los productores directos contra los señores, cuya función no sería tanto la de organizar la producción como la de extraer, acumular, y consumir no productivamente la renta feudal. La rebelión de los productores tendría como objetivo final destruir en su médula el modo de producción feudal (o sea, acabar con el sistema de deducción de renta a través de la coerción extraeconómica).[19] Las revueltas urbanas que acompañan a la agitación campesina tendrían como actores a los pequeños artesanos, los pequeños comerciantes, los jornaleros y aprendices, sujetos todos ellos a una doble explotación: la de los señores feudales, ejercida a través del sistema impositivo, y la de los grandes maestros de las corporaciones, empresarios proto-capitalistas que apropiarían una forma incipiente de plusvalía.[20]

El nombre del modelo, "revolución burguesa temprana", se deriva de que: primero, se pensaba que los campesinos, artesanos y mineros apuntaban a acabar definitivamente con el sistema feudal ("revolución"); segundo, se tendía a enfatizar el rol que algunos sectores de la incipiente burguesía alemana parecían haber jugado en los comienzos del movimiento ("revolución burguesa"); y tercero, se consideraba a este proceso como el primer acto de una larga oleada revolucionaria que iría a culminar en el siglo XIX ("revolución burguesa temprana").[21]

¿Qué rol le cabe a la teología en este esquema? Lutero y los humanistas habrían contribuido a quebrar la influencia conservadora y legitimadora que los intelectuales católicos ejercían sobre las masas.[22] De toda maneras, afirmaban los historiadores de Alemania Oriental, dentro del campo teológico de la Reforma pueden distinguirse con claridad varias corrientes: Lutero representaría teológicamente el sector burgués moderno; Zwinglio sería el vocero teológico del ala burguesa radicalizada; y Müntzer y Gaismair, entre otros, actuarían como portavoces del ala plebeya.[23]

¿Qué lugar le correspondería al Anabautismo dentro de la "revolución burguesa temprana"? El movimiento anabautista sería la protesta anti-feudal por excelencia después de la derrota de la revolución en 1525. Se trataría de un fenómeno masivo y popular, religioso y social a la vez en lo que respecta a sus reclamos, con diversidad de corrientes y orientaciones teológicas.[24]

El aporte de G. Zschäbitz es particularmente interesante en este contexto.[25] Este historiador, que ha sido considerado el más riguroso y el de criterio más amplio dentro de los defensores de la teoría de la "revolución burguesa temprana", cuestiona a la "Escuela de Bender"

por haber ofrecido una visión reduccionista del Anabautismo y por haber aislado al movimiento del contexto revolucionario en el que crece y se desarrolla. Zschäbitz pretende interpretar a los anabautistas a la luz del materialismo histórico, aunque sin reducir la dimensión religiosa y teológica a un mero epifenómeno de la estructura económica. Identifica dos focos de origen del movimiento: Suiza y Alemania Central; establece conexiones entre los anabautistas, las guerras campesinas de 1525, y la retirada política de los derrotados después de Frankenhausen. Metodológicamente, enfatiza la necesidad de estudiar las ideas religiosas y teológicas en estrecha conexión con el marco socio-histórico en el que éstas nacen, se desarrollan, y ejercen influencia.

No cabe duda de que la teoría de la "revolución burguesa temprana" está plagada de limitaciones y rigideces como modelo interpretativo de la Reforma y del Anabautismo. Sin embargo, se debe reconocer que las correcciones efectuadas por Zschäbitz a la lectura del fenómeno anabautista forjada por la "Escuela de Goshen", serían parcialmente confirmadas por las investigaciones ulteriores.

Unos años antes que Zschäbitz, y también bajo la influencia del marxismo, escribe A. Mellink su importante trabajo sobre los anabautistas en los Países Bajos del Norte entre 1531 y 1544.[26] El marxismo de Mellink, importa destacarlo, es mucho menos dogmático y rígido que el de la mayoría de los historiadores de Alemania Oriental, lo cual probablemente no esté desconectado del hecho de que Mellink publica en Holanda. Uno diría que Mellink está mucho más cerca de Ernst Bloch que de la Segunda Internacional. Su trabajo viene igualmente a modificar aspectos de la comprensión del Anabautismo elaborada por la "Escuela de Bender": primero, Mellink sitúa el desarrollo del Anabautismo neerlandés en el contexto de una profunda crisis económica y social; segundo, demuestra que en esa región los anabautistas conforman un movimiento masivo y revolucionario desde la década de 1530; tercero, sostiene que el Anabautismo de los Países Bajos del Norte cuenta con numerosos adherentes hasta después de mediados del siglo, más precisamente hasta el advenimiento del Calvinismo; y cuarto, describe el movimiento como el "Protestantismo de los pobres". No echa mano, sin embargo, al modelo de la "revolución burguesa temprana". El hecho de ser marxista en el Occidente le permite escapar de los moldes establecidos por los clásicos del siglo XIX.

Los trabajos de Zschäbitz y Mellink, en síntesis, vinieron a alertar sobre las limitaciones de la interpretación difundida por la "Escuela de Goshen". Las investigaciones de estos intelectuales de izquierda descubrieron un Anabautismo diversificado, polifacético, poligenético, violento y revolucionario en ciertas regiones y momentos, íntimamente ligado a los conflictos sociales de la época. En perspectiva

metodológica, llamaron la atención sobre la necesidad de estudiar las ideas religiosas y teológicas en su contexto histórico.

PLANTEOS DE LA HISTORIOGRAFIA REVISIONISTA

De todas formas, la gran renovación de la historiografía anabautista se produjo a comienzos de la década de 1970, con las investigaciones del revisionismo no marxista. En particular, los trabajos de C.P. Clasen sobre la historia social del Anabautismo y de J. Stayer sobre las posturas que los anabautistas adoptaron frente al problema de la "espada", marcaron un hito en la medida en que redefinieron la agenda de investigación.[27]

Antes que nada conviene recordar la observación de J. Oyer acerca de las relaciones entre la interpretación benderiana y el revisionismo (particularmente, el de cuño no marxista). Oyer ha expresado su convicción acerca de que, dentro de la escuela benderiana, habría existido mayor diversidad de opinión —mayor revisionismo, por decirlo así —que lo que los revisionistas de la década de 1970 estarían dispuestos a conceder. El historiador de Goshen critica a H. J. Goertz —uno de los *popes* * de la nueva historiografía sobre el Anabautismo —por presentar una visión demasiado rígida y monolítica de la "Escuela Bender".[28] Los ejemplos de revisionismo dentro de la interpretación tradicional serían, a juicio de Oyer, los que enumeramos a continuación. 1) J. L. Burkholder se había anticipado a C. P. Clasen al señalar, en su tesis doctoral en Princeton, que el Anabautismo era irresponsable en su actitud frente a las estructuras sociales, y que las enseñanzas políticas del movimiento no podían servir como fundamento para la organización de toda una sociedad.[29] 2) G. Williams, en su clásica obra sobre el amplio espectro de la Reforma Radical, había sugerido ya la tesis poligenética, al afirmar que los focos de gestación del Anabautismo eran principalmente Zurich, pero también Nürnberg y Amsterdam.[30] 3) R. Friedmann nunca había abandonado la tesis de que el Anabautismo del Tirol se había generado a partir de ciertas corrientes radicales de esa misma región, desvinculadas de Zurich o de otras influencias extra-tirolesas; aunque no estaba dispuesto a aceptar la parternidad de Hut, con cuya teología no simpatizaba del todo.[31] 4) R. Bainton había disentido abiertamente con Bender en lo que respecta a las vinculaciones entre Anabautismo y mundo moderno. El historiador de Yale sostenía que el Occidente no había heredado de los anabautistas los valores de la tolerancia religiosa, la libertad de conciencia, la separación de la iglesia y el estado, y el respeto por los derechos civiles. Si los radicales del siglo XVI efectivamente

---

**popes:* papas.

habían enseñado y defendido estas virtudes, el Occidente o no las había escuchado, o las había olvidado con demasiada rapidez. Correspondería, por tanto, a los puritanos ingleses y a la Revolución Francesa la tarea de grabar de manera definitiva estas ideas en el espíritu de la modernización.[32] 5) J. H. Yoder había protestado contra Bender por la forma en que éste marginaba a B. Hubmaier al rol de figura secundaria en la historia temprana del Anabautismo en Suiza.[33]

Debe recordarse al respecto que Hubmaier no había ingresado en el panteón benderiano: su teología era demasiado teocrática como para despertar simpatías en el fundador de la "Escuela de Goshen". Yoder había sido, por otra parte, el primero en sugerir que el modelo de iglesias libres (es decir, comunidad de compromiso voluntario y sin injerencia estatal) se había desarrollado con claridad recién en 1527, después que los radicales ensayaran sin éxito proyectos micro-constantinianos de reforma religiosa, política, y social.[34] 6) W. Laassen y J. Oyer se habían anticipado a J. Stayer al demostrar que, en la historia temprana del Anabautismo, habían existido corrientes que no dudaban en apelar al uso de la fuerza física; más aún, estos "Schwetler" eran considerados hermanos por los anabautistas no violentos.[35] 7) A comienzos de la década de 1940, había existido ya un debate entre C. H. Smith, por un lado, y H. Bender —R. Friedmann, por otro, sobre el problema de la vinculación entre historia de las ideas e historia socio-política. En este sentido, ni el revisionismo marxista ni él de cuño no marxista habían sido los primeros en plantear esta problemática.[36]

Aún concediendo que estas observaciones de Oyer son acertadas y ayudan a matizar la vinculación entre tradicionalismo y revisionismo en la historiografía del movimiento anabautista, no es legítimo pasar por alto que las obras de Stayer y Clasen trascienden de manera radical y sistemática las fronteras de la interpretación benderiana, e inclusive van más allá de lo que los representantes más heterodoxos de la "Escuela de Goshen" se habían atrevido a sugerir.

La obra de C. P. Clasen está escrita desde la perspectiva de la historia social. Su interés no se centra en las ideas teológicas de los anabautistas sino en lo que podría catalogarse como los aspectos empíricos del movimiento: composición social, difusión geográfica, número de adherentes, y prácticas sociales y políticas. Por otra parte, el autor se pregunta en qué medida las concepciones y prácticas socio-políticas de los anabautistas implicaban un nuevo modelo de orden social, y hasta qué punto las mismas ejercieron influencia sobre la sociedad y la cultura de la época.[37] H. J. Goertz ha observado que el enfoque de Clasen resulta más aceptable para los historiadores de la iglesia que él de Zschäbitz.[38] Mientras que el último intentaría una comprensión global del movimiento anabautista desde la estructura económica, subordinando a ella las dimensiones religiosas y teológicas,

el primero, en cambio, al distinguir los "dos reinos" de la historia anabautista (o sea, lo teológico y lo empírico), y al reconocer implícitamente la autonomía de cada uno, estaría afirmando de manera tácita que la esencia de la iglesia y de lo religioso en general es accesible sólo a la mirada teológica.

Las fronteras geográficas de la investigación de Clasen incluyen a Suiza, Austria, Moravia, y el centro y el sur de Alemania. Queda excluido el Anabautismo melchorita. Sus conclusiones más significativas son, a nuestro juicio, las que aparecen a continuación.

1) El Anabautismo sería un movimiento poligenético y dotado de gran diversidad interna en cuanto a sus teorías y prácticas políticas y sociales.[39]

2) En cuanto a su evolución numérica, el movimiento experimentaría una declinación marcada a lo largo del siglo XVI:

> Si bien el movimiento se había extendido en los comienzos, y gracias a la vitalidad de sus líderes, a cientos de pueblos y aldeas en Suiza, Austria y Alemania, hacia el 1,600 el Anabautismo había quedado reducido a una pequeña secta limitada al área de Zurich, a ciertos distritos de Württenberg, el Palatinado y Hesse, y a Moravia.[40]

3) En general, el Anabautismo representaría un episodio numéricamente muy restringido:

> Hemos estimado que, en promedio, unas 3,000 personas se unían al movimiento cada diez años. Pero, ¿cuán significativa es esta cifra, 3,000 convertidos, en una población de varios millones dispersa en toda el área del sur y el centro de Alemania, en Suiza y en Austria?[41]

4) La composición social del movimiento cambiaría a lo largo del siglo: el Anabautismo se tornaría cada vez más "el Protestantismo de los pobres":

> El Anabautismo temprano había atraído a algunos ciudadanos e intelectuales acomodados, pero hacia el 1,600 aquellos que aceptaban el re-bautismo eran, en su mayoría, campesinos sin educación, totalmente aislados de la vida intelectual de la época.[42]

5) El Anabautismo no ejercería influencia significativa en la vida política, económica, social y cultural del siglo XVI:

> No podemos negar que los anabautistas desplegaron una piedad intensa y genuina, y un vigor moral sobresaliente. Del

mismo modo, los huteritas manifestaron una extraordinaria capacidad organizativa al crear un tipo de sociedad radicalmente novedosa. Sin embargo, estos fenómenos deben ser entendidos en su justa dimensión. Independientemente de cuán fascinante haya sido el movimiento anabautista, no podemos considerarlo más que un episodio menor en la historia de la sociedad alemana del siglo XVI.[43]

6) Clasen llega a afirmar inclusive que las doctrinas y prácticas anabautistas serían potencialmente destructivas de la sociedad y la civilización:

> Al condenar los tribunales, el juramento, el uso legítimo de la fuerza física, y al considerar al gobierno mismo como una institución no cristiana, los pacíficos hermanos se convirtieron en una amenaza potencial para la civilización. De esta forma, y no sin cierta ironía, esta gente mansa y humilde, cuyo principal objetivo era establecer el reino del amor en nombre de Cristo, parecían en realidad apuntar hacia la destrucción de la civilización.[44]

Nunca antes la visión benderiana había recibido tantos, y tan brutales ataques. En el mismo año, 1972, se publicaba la obra de J. Stayer sobre las posturas anabautistas en torno al tema de la "espada". Esta investigación, tan brillante y erudita como la de Clasen, venía a reforzar el asedio sobre la fortaleza construida por los representantes de la "Escuela de Goshen".

A diferencia del trabajo de Clasen, él de Stayer está escrito desde la perspectiva de la historia de las ideas ("intellectual history"). Esto no debe llamarnos a engaño. Lejos de ser un marxista él mismo, Stayer había prestado atención, sin embargo, a la exhortación de los historiadores de la Alemania Oriental acerca de la necesidad de estudiar las ideas en su contexto socio-histórico.[45] De allí que conceda particular importancia a los vínculos entre el desarrollo del pensamiento teológico y el marco social donde las ideas son concebidas, sin caer en afirmaciones dogmáticas sobre el predominio de una dimensión de la realidad sobre las demás. En su investigación, Stayer descubre una gran diversidad de grupos anabautistas, cada uno dotado de una entidad específica (en la línea de Zschäbitz).[46]

En este libro, y en otros trabajos posteriores, Stayer avanza de manera considerable hacia una revisión radical de los orígenes anabautistas en Zurich y sus alrededores.[47] Juntamente con M. Haas,[48] y en la línea de una importante investigación previa preparada por J. Goeters,[49] Stayer sugiere que los anabautistas suizos no habrían sido pacifistas desde sus orígenes, y que el modelo de iglesia libre o de

creyentes se habría perfilado claramente como alternativa, recién después de la derrota de los campesinos. Las tesis de Stayer sobre esta cuestión podrían resumirse de la manera siguiente. 1) El Anabautismo suizo surgiría "en, con, y bajo la influencia de" la Reforma, a diferencia del Anabautismo del sur y del centro de Alemania donde el misticismo medievales sería mucho más marcada. El Anabautismo en Suiza, por otra parte, se gestaría "en, con y bajo la influencia de" la Guerra de los Campesinos, a diferencia de lo que sostenía la interpretación tradicional. 2) En otros términos, tanto el desarrollo de la Reforma oficial zwingliana, como la agitación campesina en las comunidades de la zona de Zurich en torno al problema del diezmo, la elección del propio pastor y la autonomía política, constituirían el horizonte indispensable para comprender la génesis de los Hermanos Suizos. 3) En sus comienzos, este movimiento apuntaría a la reforma social, política y religiosa, de toda la sociedad cristiana, tanto en las comunidades campesinas como en la ciudad de Zurich. El esquema de reforma no sería originalmente de iglesia libre sino de micro-cristiandad o, en la terminología de P. Bickle, de "Gemeindereformation".[50] 4) De hecho, el Anabautismo llegaría a constituir un movimiento masivo en los alrededores de Zurich hasta 1525, con una importante base social en las comunidades campesinas. 5) Esta perspectiva implicaría revalorizar a figuras antes marginadas por la interpretación benderiana, como por ejemplo Reublin, Brötli, Stumpf y Hubmaier, quienes habrían tenido un rol muy activo en la legitimación teológica de las reivindicaciones campesinas. 6) El ascenso de Zwinglio como reformador oficial en Zurich desde 1523 dejaría a los anabautistas en una situación de impotencia política en la ciudad; la derrota de los campesinos en 1525 les restaría base social en el campo. 7) Entre 1525 y 1527, el Anabautismo suizo sería un movimiento polifacético, sin una teología ni una ética política claramente definidas. El perfil de la iglesia libre, separada y no violenta, se recortaría con precisión recién en 1527, en la confesión de Schleitheim.

Goertz ha hecho notar que nadie había desafiado la visión tradicional del Anabautismo de manera tan decidida y eficiente como Stayer. Los aportes de Stayer serían, a su juicio, los siguientes: primero, demuestra que lo que se solía considerar Anabautismo "normativo" no es sino una corriente dentro de un conjunto heterogéneo de teologías y modelos de reforma; segundo, pone en cuestión el derecho de primogenitura de este Anabautismo normativo; tercero, verifica el carácter revolucionario del Anabautismo temprano; y cuarto, argumenta en favor de un Anabautismo poligenético, con raíces en Suiza, la Alemania Central, y los Países Bajos del Norte.[51]

A partir de 1972, las investigaciones de G. Seebass, W. Packull y K. Deppermann, vendrían a profundizar la revisión de la lectura benderiana.

Seebass[52] echa nueva luz sobre los orígenes del Anabautismo en el sur y el centro de Alemania, al enfatizar la continuidad teológica entre Tomás Müntzer y Hans Hut. El Anabautismo de esta región no sería, desde esta perspectiva, una ramificación del movimiento suizo, sino que tendría sus fuentes en la tradición místico-espiritualista y apocalíptica de la Alemania medieval, transmitida esencialmente por Müntzer y en alguna medida por Andrés Karlstadt. El sufrimiento de Cristo en los creyentes, el "evangelio de las criaturas", la esperanza de un próximo advenimiento del fin del mundo (Pentecostés de 1527) que iría acompañado de la resurrección de los dos testigos del Apocalipsis (Müntzer y Pfeiffer), el bautismo no como un medio para constituir comunidades separadas al estilo Schleitheim sino como el sello distintivo de los 144,000 elegidos: todos éstos son rasgos peculiares de un Anabautismo que poco tiene que ver con los reformadores oficiales y con los Hermanos Suizos.[53]

La disertación de W. Packull descubre en el Anabautismo de la Alemania Central un conjunto de énfasis teológicos marcadamente anti-luteranos: la antropología dualista o tripartita que abre la posibilidad de concebir una *Gerechtmachung** en lugar de una *Rechtfertigung,** la división entre el logos transhistórico y el hombre Jesús —este último, modelo a ser imitado en su conducta y sus sufrimientos, y el énfasis en las limitaciones de la Palabra exterior. Todo esto conduce a Packull a entender el Anabautismo de Hut como entroncado en una tradición medieval del misticismo y apocalipticismo, cuya paternidad correspondería a la "Theologia Deutsch", Tauler, Eckhardt, y Joaquín de Fiore, y cuyo transmisor sería el propio Tomás Müntzer.[54]

La revisión de la figura de M. Hoffman y de los orígenes del Anabautismo neerlandés es llevada a cabo, paralelamente, por K. Deppermann.[55] La investigación de Deppermann viene a terciar en una discusión acerca del carácter pacífico o revolucionario del apocalipticismo melchorita. Su aporte consiste, básicamente, en descubrir una evolución marcada en el pensamiento teológico de Hoffman, y en señalar como hito en ese desarrollo, la influencia de los profetas Lienhard y Ursula Jost, de Estrasburgo. Hacia 1533, entonces, Hoffman anticiparía varias de las concepciones medulares que habrían de moldear luego el Anabautismo de Münster y de los Países Bajos del Norte: primero, el exterminio de los impíos tendría lugar antes del fin del mundo; segundo, los santos reinarían en la tierra antes de la segunda venida de Cristo, a través de la acción conjunta del profeta (el segundo Jonás) y el gobernante justo (el segundo Salomón);

---

* *Gerechtmachung:* ejercer el derecho; una corrección judicial.
* *Rechtfertigung:* justificación de Dios.

y tercero, los "mensajeros apostólicos" no serían heridos o derrotados.[56]

Todos estos trabajos vinieron a reforzar la visión de un Anabautismo polifacético y poligenético.

A mediados de la década de 1970, un artículo aparecido en el *Mennonite Quarterly Review* bajo la autoría de J. Stayer, W. Packull y K. Deppermann, reseñaba los principales eventos de la historiografía hacia una nueva interpretación del movimiento anabautista.[57] Apoyándose en los trabajos de C. P. Clasen sobre historia social y de J. Stayer sobre historia intelectual, el artículo identifica seis grupos anabautistas principales y diferentes en cuanto a sus orígenes y concepciones teológicas: los Hermanos Suizos, los seguidores de Hut, los anabautistas del centro de Alemania, los "Stäbler" de Moravia, el círculo de Marpeck, y la tradición melchorita. Los autores expresan con toda claridad:

> Dejando de lado los tres movimientos que se establecieron sobre las ruinas del temprano movimiento anabautista del sur de Alemania [se refieren a los anabautistas de la Alemania Central con Melchor Rink, los anabautistas de Moravia con Jacobo Hutter, y el círculo de Marpeck] vemos que los tres puntos de partida, más o menos independientes, de la historia anabautista son el Anabautismo del sur de Alemania, los Hermanos Suizos, y los melchoristas. Los bautistas de Zurich, en 1525, tienen prioridad cronológica, pero el anabautismo que comenzó en Augsburgo en 1526 y el del norte de Alemania que Melchor Hoffman inició en Emden en 1530 no pueden ser considerados como "derivaciones" del de los Hermanos Suizos.[58]

En ese mismo año, 1975, aparece una obra que refleja el curso de la polémica entre revisionistas y benderianos. Se trata de un libro editado por H. J. Goertz, conmemorativo del cuatrocientos cincuenta aniversario de los primeros rebautismos en Zurich.[59] Se ha señalado que, debido a las preferencias del editor, se concede a los revisionistas el lugar de privilegio.[60] En otra obra, Stayer y Haas presentan la nueva perspectiva sobre los orígenes de los Hermanos Suizos; Seebass y Packull ofrecen la reinterpretación del movimiento en el sur y el centro de Alemania; Deppermann pinta la evolución biográfica y teológica de Hoffman, y Mellink delinea el cuadro de un Anabautismo neerlandés masivo, popular y revolucionario.

En 1980 aparece la primera historia del Anabautismo edificada sobre las bases de la historiografía revisionista; su autor es H. J. Goertz, de la Universidad de Hamburgo.[61]

Metodológicamente, Goertz interrelaciona distintos enfoques: teología, historia de la iglesia, historia de las ideas e historia social. Ya en el primer capítulo se pone de manifiesto que presupone la

existencia de grupos anabautistas independientes en cuanto a sus orígenes y teología.[62] También se evidencia su intento de situar las ideas teológicas y religiosas en su *Sitz em Leben* , es decir, de vincular la experiencia religiosa y las concepciones teológicas de los anabautistas con los conflictos sociales y políticos de la época. La unidad de las distintas vertientes del movimiento estaría dada, en esencia, por su anticlericalismo radical y por la práctica del re-bautismo.[63] La teología bautismal elaborada por las distintas corrientes anabautistas se orientaría, sin embargo, en direcciones muy variadas. En realidad, Goertz se esfuerza por mostrar más la diversidad que la unidad del movimiento. Así elige una serie de tópicos (bautismo, eclesiología, rol del pastor, uso de la Escritura, soteriología) para mostrar las diferentes hermenéuticas y ópticas teológicas de las distintas ramas del Anabautismo. La obra de Goertz es una primera cristalización de las nuevas perspectivas historiográficas avanzadas por los revisionistas en la década de 1970.

Paralelamente C. A.Snyder estaba desenterrando -- "desenclaustrando" habría que decir mejor, para ser fieles al pasado monástico de la figura histórica en cuestión — y reinterpretando a uno de los santos más conspicuos del panteón anabautista: Miguel Sattler, el mentor de la Confesión de Schleitheim. Los aportes fundamentales de Snyder son los que sintetizamos a continuación. 1) A la luz de la reconsideración de la biografía de Sattler, se tornaría indispensable interpretar la Confesión de Schleitheim sobre el horizonte de dos influencias no siempre suficientemente reconocidas: la de una importante tradición monástica medieval, y la de los movimientos de agitación campesina en torno al año 1525. 2) Sattler habría abandonado el monasterio de la Selva Negra influido por el evangelio social de los campesinos, pero rechazando el uso de la violencia por parte de las *Bauernhaufen*. 3) A partir de allí habría elaborado una opción teológica que representaba una ruptura con su pasado como monje-señor feudal, por un lado, y una alternativa a la revolución violenta del campesinado, por otro. 4) Por todo esto, la Unión Fraternal de Schleitheim reflejaría el influjo no sólo del Anabautismo surgido en Zurich en la periferia de la reforma zwingliana, sino también de las reivindicaciones políticas y sociales de los campesinos, e igualmente de la teoría y la práctica del monasticismo benedictino.[64]

Recientemente, H. J. Goertz ha sintetizado los nuevos énfasis aportados por la historiografía revisionista: 1) se habría abandonado la visión monogenética con eje en Zurich para preferir una perspectiva poligenética del movimiento anabautista; 2) se habría avanzado hacia una contextualización del Anabautismo en el marco de los conflictos sociales y políticos de la época; 3) se habría delineado una visión más dinámica de un movimiento que va definiendo sus concepciones

teológicas y sus modelos de reforma muy lentamente, a la luz de los desafíos planteados por el curso del proceso histórico; y 4) se habría adquirido una noción más acabada de la diversidad interna del Anabautismo, diversidad que perduraría inclusive a la hora de comparar la mismísima teología bautismal de las distintas vertientes del movimiento.[65]

No sería legítimo concluir esta visión panorámica del revisionismo no marxista sin dejar constancia de algunas cuestiones relevantes. En primer lugar, no debe pasarse por alto la observación de J. Oyer acerca de la existencia de un revisionismo previo, dentro de la propia "Escuela de Bender". Desde esta perspectiva, ni la interpretación tradicional sería tan rígida, ni la revisionista tan novedosa, como algunos pretenden. En segundo término, algunos de los más destacados representantes de la versión tradicional han sido capaces de asumir críticamente los resultados aportados por la nueva historiografía. La biografía de Conrado Grebel preparada por Heinold Fast hace ya más de una década, es un ejemplo de esta afirmación.[66] Por último, el propio Stayer nos alerta sobre un peligro que corre la escuela revisionista: si se afirma —como tiende a hacerlo H. J. Goertz— que la historia social debe convertirse en la nueva norma para el estudio del Anabautismo, en desmedro de la teología histórica y de la historia de las ideas, se corre el riesgo de caer en un monolitismo metodológico y en un reduccionismo interpretativo tan rígidos como lo que se cuestionaba, en la "Escuela de Goshen". En esta línea puede comprenderse la exhortación contenida en el título de un lúcido artículo de J. Stayer, "Dejemos que cien flores florezcan y que cien escuelas de interpretación polemicen".[67]

AGENDA PARA LA HISTORIA SOCIAL

Varios de los tópicos más interesantes en la agenda para la investigación futura pertenecen, de todos modos, al terreno de la historia social: la composición social del movimiento anabautista, el Anabautismo como revolución social, y las vinculaciones entre Anabautismo y Guerra de los Campesinos.[68]

1. En cuanto a la *composición social del movimiento*, la idea de que el Anabautismo es "el Protestantismo de los pobres" está ya delineada en la monumental investigación de E. Troeltsch sobre las enseñanzas sociales del cristianismo.[69] Esta interpretación parece confirmada por los trabajos de P. Peachey sobre los anabautistas suizos[70] y de C. P. Clasen sobre una área geográfica más amplia.[71]

Conviene recapitular de manera breve las principales conclusiones de Clasen sobre el Anabautismo no melchorita. Originalmente, el

movimiento habría reclutado la mayoría de sus adherentes en ciudades y poblados. Sin embargo, sobre fines de la década de 1520, la persecución habría aniquilado o alejado a aquellos líderes que provenían de las élites sociales y culturales de la época. Con el avance del siglo, la composición social del movimiento se transformaría: los artesanos se convierten en líderes y el ámbito rural pasa a ser, cada vez más, él que provee los nuevos convertidos. A la vez, el Anabautismo perdería significación geográfica y numérica de manera paulatina.

G. Zschäbitz y A. Mellink coinciden con C. P. Clasen en su lectura del Anabautismo como "el Protestantismo de los pobres".[72] Sin embargo, los resultados de la investigación de Mellink, esbozados más arriba, contradicen parcialmente los obtenidos por Clasen. El historiador holandés describe al Anabautismo melchorita como un movimiento masivo, popular y revolucionario. Una de las conclusiones más terminantes de su trabajo es que la significación social y numérica del Anabautismo neerlandés no debería subestimarse, sobre todo si se piensa en el período previo al advenimiento del Calvinismo.

El que viene a poner en cuestión la interpretación que liga al Anabautismo con los artesanos, mineros y campesinos del siglo XVI es K. H. Kirchhoff, con su excelente reconstrucción del perfil social de un sector del movimiento münsterita.[73] Kirchhoff trabaja con los registros y listas referidos a la confiscación de las propiedades de los anabautistas después de la recuperación de la ciudad por el obispo. Calcula que los adherentes al movimiento münsterita habrían sumado entre 7,000 u 8,000, de los cuales entre 5,000 y 5,500 habrían sido nativos de la ciudad ("Münsteritas"). Consigue identificar 1,100 de estos 5,000. El perfil social de los "Münsteritas" vendría a poner en duda la catalogación del Anabautismo como la religiosidad del hombre o la mujer común. Los "pobres" no están más representados en el movimiento de los años 1534 y 1535 de lo que están en un distrito de la ciudad en 1539. En la época del Reino Anabautista, los ciudadanos más ricos (un 4%) ocupan el 17% de las posiciones de liderazgo, mientras que los "pobres con propiedad" (un 32%) tienen en sus manos el 16% de las mismas. En su comentario al libro de Kirchhoff, J. Stayer señala acertadamente:

> Por supuesto, a partir de la instauración del comunismo de bienes, nadie podía seguir siendo considerado rico o pobre en sentido estricto; sin embargo, en el Anabautismo münsterita, la élite política y social demostró ser más duradera que la propiedad misma.[74]

2. Otro de los tópicos de la agenda de historia social guarda relación con la interrogante acerca de *si el Anabautismo puede ser catalogado como "revolución social"*. T. Brady, Jr., apunta que:

los investigadores marxistas de Alemania (Oriental) han visto en el Anabautismo un post-sciptum fútil, agudo, y altamente teologizado, de la revolución derrotada en 1525, y una protesta contra la reacción principesca que le siguió.[75]

G. Zschäbitz aplica este marco interpretativo al Anabautismo de Hut y G. Brendler lo utiliza para comprender el fenómeno münsterita.[76]

La investigación ya comentada de K. H. Kirchhoff plantea interrogantes sobre la legitimidad de ligar demasiado rápidamente al anabautismo con el concepto de "revolución social". Desde su perspectiva, la clave hermenéutica para comprender el fenómeno münsterita no sería de la revolución burguesa temprana y sus ramificaciones, sino más bien el modelo de reforma urbana esbozado por E. Moeller a comienzos de la década de 1960.[77] La atención debería centrarse no sobre una supuesta lucha de clases, sino sobre los conflictos entre facciones de la élite urbana en torno a la monopolización del poder político.

Esta misma óptica es desarrollada y profundizada por H. Schilling en su excelente monografía acerca de la prehistoria del anabautismo münsterita.[78] Schilling demuestra que el advenimiento de los anabautistas a las posiciones de poder en el sistema político de la urbe guarda estrecha relación con el enfrentamiento entre sectores de la élite local, representados institucionalmente por el concejo *(Rat)* y las grandes corporaciones (*Zünfte*). Sus argumentos son, en esencia, los que sintetizamos a continuación. 1) En el horizonte del anabautismo münsterita hay una constelación de factores no sólo económicos y sociales sino también políticos y jurídicos (o sea, conflictos en torno al marco jurídico-institucional que habría de reglar las relaciones entre los agentes políticos y sociales intra- y extraurbanos). Por tanto, el fenómeno no puede ser comprendido a la luz de la historia social en sentido estricto, y menos a través de la óptica de la lucha de clases, sino más bien desde la perspectiva de la *Verfassungsgeschichte**. 2) En Münster, no puede afirmarse que "el ser humano común" ("der gemeine Mann") haya sido el autor principal de los procesos que desembocan en el Reino Anabautista en 1534 y 1535. La clave hermenéutica está dada por las tensiones entre el concejo y los líderes de las grandes corporaciones (es decir, entre dos facciones de la élite urbana). Schillling desautoriza así la tesis de Brendler. 3) En consecuencia, el Anabautismo münsterita no puede ser interpretado en conjunción con la Guerra de los Campesinos, o en el marco de la "revolución del hombre común en el campo y en la ciudad".[79] Su contexto es él de las tensiones y enfrentamientos propios de la urbe de fines del

* *Verfassungsgeschichte:* un condicionamiento histórico.

medioevo, reactualizados por la Reforma.[80] Notamos, al pasar, que en este caso la historiografía del Anabautismo refleja indirectamente una polémica que afecta a todo el espectro de la Reforma: se trata del debate "Moeller-Bickle" en torno al carácter urbano-elitista o rural-popular del fenómeno religioso alemán.

3. Un último topos de la historia social del Anabautismo es la *vinculación entre este movimiento y la Guerra de los Campesinos.*

Hemos comentado ya la perspectiva marxista sobre este problema. El anabautismo sería una prolongación inocua, ineficaz, esencialmente teológica, del "primer acto de la revolución burguesa". La derrota armada de los revolucionarios desembocaría en una "retirada al desierto" y en una negación religiosa del mundo.

Recientemente, P. Blickle ha ofrecido una interpretación del movimiento anabautista que lo ubica también en el contexto de las espiritualidades post-revolucionarias de la primera mitad del siglo XVI. Sostiene Blickle:

> Los anabautistas representan la transformación dialéctica de la reforma de la comunidad ("die dialektische Umkehrung del Gemeindereformation"). Si la intención de la Reforma urbana y rural era modificar positivamente la iglesia y el mundo mediante el Evangelio, lo cual implicaba a *todos* los ciudadanos y a todos los campesinos, es decir, a toda la comunidad, el movimiento anabautista en cambio transforma ciertamente estos objetivos, en la medida en que renuncia consciente y voluntariamente a reformar a *todos*, y funda la comunidad sobre la base de la decisión libre y voluntaria, lo cual va más allá de todas las tradiciones practicadas y concebibles hasta entonces.[81]

Los estudios empíricos sobre la relación entre el Anabautismo y la Guerra de los Campesinos apuntan en direcciones contrapuestas. C. P. Clasen ha mostrado que, en principio, ambos movimientos se desarrollan de manera independiente en Württenberg.[82] En cambio, investigaciones referidas a otras regiones han descubierto vínculos ideológico-programáticos, geográficos y personal-biográficos entre ambos fenómenos. En esta dirección se orientan los trabajos de Goeters, Haas, Stayer y Snyder sobre Suiza; la investigación de Seebass sobre Franconia; la obra de Klaassen sobre Gaismair y el Tirol; y los libros de Zshäbitz y Oyer referidos al centro de Alemania.[83] Stayer ha reconocido, de todas formas, que:

> Ninguno de los trabajos que afirman la existencia de vinculaciones entre el Anabautismo y la Guerra de los Campesinos ha logrado igualar la precisión metodológica del

estudio de C. P. Clasen, que niega la presencia de dichos vínculos.[84]

Un último aspecto de este mismo tema guarda relación con las cambiantes interpretaciones de la Guerra de los Campesinos en sí. La relación que pueda descubrirse entre este proceso y el Anabautismo adquirirá distintos significados históricos según la óptica a través de la cual se mira a las bandas campesinas derrotadas en Frankenhausen. En este sentido, mientras que P. Blickle intenta conceptualizar las guerras campesinas como "revolución del hombre común en el campo y en la ciudad" (lo cual equivale a afirmar que se trataría de un movimiento auténtico revolucionario y de base),[85] los trabajos de R. Stalnaker y D. Sabean tienden a mostrar no al sector más sumergido del campesinado sino, por el contrario, al estrato más poderoso, rico, y descontento, como verdadero actor del proceso.[86] Esta línea de interpretación vendría a emparentarse con los estudios de K. H. Kichhoff y H. Schilling sobre el ámbito urbano (Münster), y tendería a matizar —y, hasta cierto punto, a poner en tela de juicio — la visión del Anabautismo como la espiritualidad del hombre y la mujer común.

CONCLUSION

El autor de estas líneas no puede esconder su simpatía por cierto enfoque de historia social del Anabautismo. Más precisamente: no por una historia social que deja afuera las ideas (Clasen), ni tampoco por una historia social que considera las ideas como un epifenómeno de la estructura económica (ciertos historiadores de la ex-Alemania Oriental), sino por una historia de las ideas en su *Sitz em Leben* (Stayer). De todas formas, debe señalarse que cada una de las metodologías y cada una de las escuelas de interpretación aquí reseñadas ha hecho un aporte significativo a la comprensión de este polifacético movimiento. Por ello, parece importante revivir la esperanza que J. Stayer expresara hace más de diez años con referencia a la historiografía del Anabautismo:

> Dado que hemos superado ya el mito de la "historia definitiva", que en épocas pasadas fuera tan cautivante, si tenemos suerte no llegaremos a alcanzar un consenso, ni siquiera sobre la base de una plataforma tan atractiva como la del "ateísmo metodológico", y el debate habrá de continuar.[87]

Al concluir este trabajo nos resta hacer dos observaciones finales a la luz del tema general de este libro y del contenido particular del presente ensayo. Tales observaciones se refieren, por un lado, a la facilitación del diálogo entre quienes se identifican hoy con el movi-

miento anabautista y los teólogos de la liberación y, por el otro, a la tesis en sí sobre la existencia de una perspectiva y visión anabautista como tal. Los dos párrafos siguientes se dedican, en forma sucinta, a cada una de dichas consideraciones.

Al comienzo de este trabajo se planteó la convicción del autor de que la reconceptualización del fenómeno anabautista a nivel de la historiografía ha facilitado el diálogo entre los herederos del movimiento anabautista y la teología de la liberación. Entre otras observaciones, este ensayo sugiere la vinculación siguiente. Reconociendo la función y la importancia de las contribuciones del marxismo en la teología de la liberación, podemos afirmar que, de manera especial, la historiografía marxista en torno al Anabautismo nos ayuda a establecer unos nexos muy significativos respecto a dicho diálogo. Este es el caso debido a que, más allá de los excesos conceptuales y metodológicos de tal historiografía, los historiadores marxistas han establecido convincentemente que es indispensable estudiar la espiritualidad y la reflexión teológica a la luz del marco socio-histórico en que aquéllas surgen, se desarrollan, y a su vez ejercen influencia. Ellos han señalado de tal forma correlaciones importantes entre el movimiento anabautista como espiritualidad alternativa frente a la opresión, y la problemática social, sobre todo los serios conflictos político-económicos en medio de transformaciones históricas.

La segunda observación final concierne a las conclusiones convergentes de la historiografía revisionista, en el sentido de que ésta propone una perspectiva poligenética y polimórfica (es decir, de varios orígenes y conformaciones diversas) del movimiento anabautista, junto con una visión más dinámica del mismo y de su diversidad interna. Los autores identificados con la llamada "herencia anabautista" que han participado en la conversación teológica que se registra en este libro, reconocen tal contribución historiográfica. En cierto modo, tal reconocimiento es paralelo al del carácter heterogéneo de las teologías de la liberación. Sin embargo, al igual que los liberacionistas, sostienen el ideal normativo de una visión común que inspira y define, ayer y hoy, a tal "herencia" y "movimiento".

NOTAS

1. Cf. *Church History* 13 (March 1944), pp. 3-24; y *Mennonite Quarterly Review* 18 (April 1944), p. 67-88.
2. "DE DOPERSE VISIE" (Amsterdam 1948).
3. "LA VISION ANABAPTISTE" (Grand-Charmont par Mont-béliard 1950).
4. Citamos de una reedición que aparece en G. Herschberger, ed., THE RECOVERY OF THE ANABAPTIST VISION (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1957, pp. 42ss.

5. Cf. G. Hershberger, ed., *Ibid.*, pp. 47 ss.
6. *Ibid.*, pp. 53ss.
7. Sobre este término cf. G. Williams, LA REFORMA RADICAL (México: FCE, 1983); se refiere en esencia a las tradiciones luterana y reformada.
8. Cf. G. Hershberger, ed., *op.cit.*, p. 52.
9. *Ibid.*, p. 53.
10. *Ibid.*, p. 53.
11. *Ibid*, pp. 35-36.
12. *Ibid.*, p. 29.
13. Cf. R. Friedmann, THE THEOLOGY OF ANABAPTISM (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1973), p. 45.
14. Cf. J. Oyer, "Goertz's 'History and Theology': A response", *Mennonite Quarterly Review* 53:3 (July 1979), p. 193.
15. Cf. J. Kurtz, LEHRBUCH DER KIRCHENGESCHICHTE FÜR STUDIERENDE (Leipsig: Neumann, 1885), pp. 148-156; citado por J. Oyer, *op. cit.*, p. 193.
16. Cf. G. Hershberger, ed., *op. cit.*, p. 36.
17. Cf. F. Engels, "Konzept zur Neubearbeitung des Bauernkrieges", MARX-ENGELS WERKE, tomo XXI (Berlin 1962), esp. pp. 279 y 402; cf. también R. Wohlfeil, Hg., REFORMATION ODER FRÜHBÜRGERLICHE REVOLUTION? (München: Nymphenbürger, 1972).
18. Cf. M. Steinmetz, *"Die frühbürgeliche Revolution in Deutschland"*, en: R. Wohlfeil, Hg., *ibid.*, pp. 43ss, aquí 43-45.
19. *Ibid.*, p. 46.
20. Cf. G. Brendler, DAS TÄUFERREICH ZU MÜNSTER 1534/1535 (Berlin 1966).
21. Cf. las críticas a este modelo en H. J. Goertz, B. Talkenberger y G. Wohlauf, "Neue Forschungen zum deutschen Bauernkrieg (Zweiter Teil)", MENNONITISCHE GESCHICHTSBLÄTTER N. F. Nr. 29 (1977), pp. 39-46.
22. Cf. G. Brendler, "Revolutionare Potenzen und Wirkungen der Theologie M. Luthers," en H. Löwe & C.J. Roepke, Hgg. LUTHER UND DIE FOLGEN (München: Chr. Kaiser Verlag, 1983), pp. 160-180.
23. Cf. M. Steinmetz, *op. cit.*, pp. 51-52.
24. Cf. el tercer tomo de la ILLUSTRIERTE GESCHICHTE DER DUTSCHEN FRÜHBÜRGERLICHFEN REVOLUTION, ed. por A. Laube, M. Steinmetz y G. Vogler (Berlin Ost: Dietz Verlarg, 1974), y especialmente la obra más antigua de G. Schäbitz, ZUR MITTELDEUTSCHEN WIEDERTÄUFERBEWEGUNG NACH DEM GOSSEN BAUERNKRIEG (Berlin: Rütten & Loening, 1958).
25. Cf. Zschäbitz, *ibid.*; cf. los comentarios a esta obra en J. Stayer, "The Anabaptists", en: REFORMATION EUROPE: A GUIDE TO RESEARCH, ed. por S. Ozment (St. Louis, Miss.: Center for Reformation Research, 1982), pp. 135-159, esp. 143, y en T. Brady, Jr., "Social History", en: REFORMATION EUROPE: A GUIDE TO RESEARCH, pp. 161-181, esp. 173.

26. Cf. A. Mellink, DE WEDERDOPERS IN DE NOORDELIJKE NEDERLANDEN, 1531-1544 (Groninger y Djakarta 1954).

27. Cf. C. P. Clasen, ANABAPTISM. A SOCIAL HISTORY, 1525-1618 (Ithaca & London: Cornell University Press, 1972); y J. Stayer, ANABAPTISTS AND THE SWORD (Lawrence: Coronado Press, 1972) (2a. ed. con "Reflections and Retractions", 1976)

28. J. Oyer, "Goertz's "History and Theology": A Response", *Mennonite Quarterly Review* 53:3 (July 1979), pp. 192-197. Este número reproduce el debate entre historiadores del Anabautismo que se desarrolló en el marco de un simposio, celebrado en St. Louis, Missouri, en octubre de 1978, en torno al tema "Problems of Anabaptist History".

29. J. L. Burkholder, "THE PROBLEM OF SOCIAL RESPONSABILITY FROM THE PERSPECTIVE OF THE MENNONITE CHURCH" (Ph. D. Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1958).

30. G. Williams, THE RADICAL REFORMATION (Philadelphia 1962), esp. pp. 120ss., 149ss., 355ss., 848ss.

31. R. Friedmann, "DIE BRIEFE DER ÖSTERREICHISCHEN TÄUFER", *Archiv für Reformationsgeschichte* 26 (1929), p. 31.

32. R. Bainton, "THE ANABAPTIST CONTRIBUTION TO HISTORY", en G. Hershberger, ed., op. cit., pp. 317-326, esp. p. 317.

33. J. H. Yoder, "BALTHASAR HUBMAIER AND THE BEGINNINGS OF SWISS ANABAPTISM", *Mennonite Quarterly Review* 33 (1959), pp. 5-17.

34. J. H. Yoder, "DER KRISTALLISATIONSPUNKT DES TÄUFERTUMS", Mennonitische Geschichtsblätter (1972), pp. 35-47; J. H. Yoder y K. Deppermann, "Ein Briefwechsel über die Bedeutung des Schleitheimer Bekenntnisses", *Mennonitische Geschichtsblätter* (1973), pp. 42-52.

35. W. Klassen, "Word, Spirit, and Scripture in Early Anabaptist Thought" (Th. D. Dissertation, Oxford University, 1960); W. Klaassen, "Hans Hut and Thomas Müntzer:, *Baptist Quarterly* 19 (1962); J. Oyer, LUTHERAN REFORMERS AGAINST ANABAPTISTS (The Hague: Nijhoff, 1964), esp. pp. 91-98.

36. Cf. *Mennonite Quarterly Review 16* (1942), pp. 270-275; *Mennonite Quarterly Review 17* (1943), pp. 246-252; y *Mennonite Quarterly Review* 18 (1944, pp. 117-125.

37. Cf. C. P. Clasen, *op. cit.*, "Preface" y "Conclusions".

38. Cf. H. J. Goertz, "History and Theology: A Major Problem of Anabaptist Research Today", *Mennonite Quarterly Review* 53:3 (July 1979), pp. 177-188, aquí pp. 181-182.

39. Cf. C. P. Clasen, *op. cit.*, p. 423.

40. *Ibid.*, p. 423.

41. *Ibid.*, p. 427.

42. *Ibid.*, p. 423.

43. *Ibid.*, p. 428.

44. *Ibid.*, p. 425.

45. Cf. J. Stayer, "Let a Hundred Flowers Bloom and Let a Hundred Schools of Thought Contend", *Mennonite Quarterly Review* 53:3 (July 1979), pp. 211-218, esp. 212-213.

46. Las similitudes entre los resultados obtenidos por Stayer y aquellos alcanzados por Clasen y Zschäbitz son destacadas por H. J. Goertz en "HISTORY AND THEOLOGY: A MAJOR PROBLEM OF ANABAPTIST RESEARCH TODAY", p. 182.

47. Cf. J. Stayer, "Die Anfänge des schweizerischen Täufertums im reformierten Kongregationalismus", en: H. J. Goertz, Hg., UMSTRITTENES TÄUFERTUM 1525-1975 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975; 2. Aufl. 1977), pp. 19-49; J. Stayer, "Die Schweizer Brüder. Versuch einer historischen Definition", *Mennonitische Geschichtsblätter* N. F. Nr. 29 (1977), pp. 7-34.

48. Cf. M. Haas, "Der Weg der Täufer in die Absonderung", en : H. J. Goertz, Hg., UMSTRITTENES TÄUFERTUM 1525-1975, pp. 50-78.

49. Cf. J. F. G. Goeters, "Die Vorgeschichte des Täufertums in Zürich , en STUDIEN ZUR GESCHICHTE UND THEOLOGIE DER REFORMATION. FESTSCHRIFT FÜR ERNST BIZER (Neukirchen 1969), pp. 239-281.

50. Cf. P. Blickle, GEMEINDEREFORMATION. DIE MENSCHEN DES 16. JAHRHUNDERTS AUF DEM WEG ZUM HEIL (München: R. Oldenbourg Verlag, 1985).

51. Cf. H. J. Goertz, HISTORY AND THEOLOGY: A MAJOR PROBLEM OF ANABAPTIST RESEARCH TODAY, p. 183.

52. Cf. G. Seebass, "MÜNTZERS ERBE. WERK, LEBEN UND THEOLOGIE DES HANS HUT" (Habilitationsschrift, Erlangen 1972).

53. Cf. los comentarios de W. Packull sobre la investigación de Seebass, en: J. Stayer, W. Packull y K. Deppermann, "From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Dimension of Anabaptist Origins," *Mennonite Quarterly Review* 49:2 (April 1975), pp. 83-121, esp. 104-106.

54. Cf. W. Packull, "Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement" (Ph. D. Thesis, Queen's University, Kingston, 1974).

55. Cf. la síntesis de estas ideas por el propio Packull, en: J. Stayer, W. Packull y K. Deppermann, *op. cit.*, pp. 109-110.

56. Cf. K. Deppermann, "Melchior Hoffmans Weg von Luther zu den Täufern", en: H. J. Goertz, Hg., UMSTRITTENES TÄUFERTUM 1525-1975, pp. 173-205.

57. Cf. la síntesis de estas ideas por el propio Deppermann, en : J. Stayer, W. Packull y K. Depperdmann, *op. cit.*, pp. 118-119.

58. Cf. J. Stayer, W. Packull y K. Deppermann, "From Mongenesis to Polygenesis", cit. en nota 53.

59. *Ibid.*, p. 86.

60. Cf. H. J. Goertz, Hg., UMSTRITTENES TÄUFERTUM 1525-1975

(Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975; 2. Aufl. 1977).

61. Cf. J. Stayer, "The Anabaptists", cit. en nota 25, p. 145.

62. Cf. H. J. Goertz, DIE TÄUFER. GESCHICHTE UND DEUTUNG (München: C. H. Beck, 1980). Cf. el comentario a esta obra en J. Stayer, "The Anabaptists", pp. 146-147.

63. Cf. H. J. Goertz, *op. cit.*, cap. 1: "Die Alternativen der Täufer".

64. Cf. C. A. Snyder, "Revolution and the Swiss Brethren: The Case of Michael Sattler", CHURCH HISTORY 50:3 (September 1981), pp. 276-287; C. A. Snyder, THE LIFE AND THOUGHT OF MICHAEL SATTLER (Scottdale, Pa.: Herald Press, 1984).

65. H. J. Goertz, "Die Täufer-ein Weg in die Moderne?", en: P. Blickle, A. Lindt y A. Schindler, Hg., ZWINGLI UND EUROPA (Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985), pp. 165-181, aquí 167-168.

66. Cf. H. Fast, "Conrad Grebel: Das Testament am Kreuz", en: H. J. Goertz, Hg., RADIKALE REFORMATOREN (München: Beck, 1978), pp. 103-114. Cf. el comentario de Stayer sobre esta biografía, en: J. Stayer, "Let a Hundred Flowers Bloom and Let a Hundred Schools of Thought Contend", cit. en nota 45, pp. 211-212, n. 2.

67. Df. J. Stayer, ibid.

68. Cf. J. Stayer, THE ANABAPTISTS, pp. 149-151.

69. Cf. E. Troeltsch, DIE SOZIALLEHREN DER CHRISTLICHEN KIRCHEN UND GRUPPEN (Tübingen 1912).

70. Cf. P. Peachey, DIE SOZIALE HERKUNFT DER SCHWEIZER TÄUFER IN DER REFORMATIONSZEIT, 1525-1540 (Karlsruhe 1954).

71. Cf. C. P. Clasen, ANABAPTISM. A SOCIAL HISTORY, cit. en nota 27.

72. Cf. las obras de Zschäbitz y Mellink citadas en las notas 24 y 26 respectivamente.

73. Cf. K. H. Kirchhoff, DIE TÄUFER IN MÜNSTER 1534/35 (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1973).

74. Cf. *Mennonite Quarterly Review* 49:2 (April 1975), pp. 174-176, aquí 175.

75. Cf. T. Brady, Jr., "Social History", cit. en nota 25, p. 173.

76. Cf. las obras de Zschäbitz y Brendler citadas en las notas 24 y 20 respectivamente.

77. Cf. B. Moeller, REICHSTADT UND REFORMATION (Gütersloh 1962).

78. Cf. H. Schilling, "Aufstandsbewegungen in der Stadtbürgerlichen Gesellschaft des Alten Reiches. Die vorgeschichte des Münsteraner Täuferreichs, 1525-1534", en: H. U. Wehler, Hg., DER DEUTSCHE BAUERNKRIEG 1524-1525 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975).

79. Cf. P. Blickle, DIE REVOLUTION VON 1525, 2 Aufl. (München-Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1983); P. Blickle, GEMEINDEREFORMATION (München: R. Oldenbourg Verlag, 1985).

80. Cf. el comentario y la crítica al artículo de Schilling en H. J. Goertz, B. Talkenberger y G. Wohlauf, "Neue Forschungen zum deutschen Bauernkrieg",

Mennonitische Geschichtsblätter N. F. Nr. 28 (1976), pp. 24-64, esp. 52-53.

81. Cf. P. Blickle, GEMINDEREFORMATION (München: R. Oldenbourg Verlag, 1985), p. 118.

82. Cf. C. P. Clasen, DIE WIEDERTÄUFER IM HERZOGTUM WÜTTEMBERG UND IN BENACHBARTEN HERRSCHAFTEN (Stuttgart 1965), esp. pp. 167-173.

83. Cf. J. F. G. Goeters, "Die Vorgeschichte des Täufertums in Zürich", en: STUDIEN ZUR GESCHICHTE UND THEOLOGIE DER REFORMATION. FESTSCHRIFT FÜR ERNST BIZER (Neukirchen 1969), pp. 239-181; M. Haas, "Dere Weg der Täufer in die Absonderung", en: H. J. Goertz, Hg., UMSTRITTENES TÄUFERTUM, pp. 50-78; J. Stayer, "DIE ANFÄNGE DES SCHWEIZERISCHEN TÄUFERTUM IM REFORMIERTEN KONGREGATIONALISMUS", en : H. J. Goertz, Hg., UMSTRITTENES TÄUFERTUM, pp. 19-49; C. A. Snyder, "Revolution and the Swiss Brethren: The Case of Michael Sattler", *Church History* 50 (1981), pp. 278-287; G. Seebass, "Bauernkrieg und Täufertum in Franken", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 85 (1974), pp. 284-300; W. Klassen, MICHAEL GAISMAIR: REVOLUTIONARY AND REFORMER (Leyden 1978); G. Zschäbitz, ZUR MITTELDUTSCHEN WIEDERTÄUFERBEWEGUNG NACH DEM GROSSEN BAUERNKRIEG (Berlin 1958); J. Oyer, LUTHERAN REFORMERS AGAINST ANABAPTISTS (The Hague 1964).

84. Cf. J. Stayer, "The Anabaptists", p. 149.

85. Cf. P. Blickle, DIE REVOLUTION VON 1525, cit. en nota 80.

86. Cf. R. Stalnaker, "Auf dem Weg zu einer sozialgeschichtlichen Interpretation des Deutschen Bauernkrieges 1525-1526", en: H.U. Wehler, Hg., DER DEUTSCHE BAUERNKRIEG 1524 - 1526, pp. 38-60; D. Sabean, LANDBESITZ UND GESELLSCHAFT AM VORABEND DES BAUERKRIEGS (Stuttgart 1972). La interpretación de Stalnaker se inscribe en lo que se ha denominado "ortodoxia neomalthusiana".

87. Cf. J. Stayer, "LET A HUNDRED FLOWERS BLOOM AND LET A HUNDRED SCHOOLS OF THOUGHT CONTEND", p. 218.

Colaboradores

John Driver, misionero de la Iglesia Menonita para la educación teológica en España y América Latina.

LeRoy Friesen, profesor de estudios sobre la paz, de los Seminarios Bíblicos Menonitas Asociados, Elkhart, Indiana.

Gayle Gerber Koontz, profesora asociada de teología, Seminarios Bíblicos Menonitas Asociados, Elkhart, Indiana.

José Míguez Bonino, profesor de teología sistemática y ética, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, Buenos Aires, Argentina.

C. René Padilla, Secretario general de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, y pastor de la Iglesia Bautista La Lucila, de Argentina.

Jorge V. Pixley, profesor de estudios bíblicos, Seminario Teológico Bautista, Managua, Nicaragua.

LaVerne A. Rutschman, profesor de estudios bíblicos, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica.

Daniel S. Schipani, profesor de educación cristiana y personalidad, Seminarios Bíblicos Menonitas Asociados, Elkhart, Indiana.

Richard Shaull, Programa de educación teológica, Instituto Pastoral Hispano de Nueva York, y Programa Internacional de Servicio de Subsistencia de la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos.

Ronald J. Sider, profesor de teología sistemática, Seminario Teológico Bautista del Este, Filadelfia, Pennsylvania.

C. Arnold Snyder, profesor asociado de historia, College, Conrad Grebel, Universidad de Waterloo, Ontario, Canadá.

Willard M. Swartley, profesor de Nuevo Testamento y director del Instituto de Estudios Menonitas, de los Seminarios Bíblicos Menonitas Asociados, Elkhart, Indiana.

John H. Yoder, profesor de teología, Universidad de Notre Dame, Indiana.

C. Hugo Zorrilla, misionero de la Iglesia de los Hermanos Menonitas y director del programa de estudios bíblicos en España.